REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE
DE
PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

DIRECTEUR

E. PEILLAUBE

VINGT ET UNIÈME ANNÉE

XXVIII

JANVIER A DÉCEMBRE 1921

PARIS
MARCEL RIVIÈRE, ÉDITEUR
31, Rue Jacob et 1, Rue Saint-Benoit

JF

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

à l'Institut Catholique de Paris (1)

Mesdames, Messieurs,

L'enseignement de l'Histoire des Religions à l'Institut catholique de Paris subit, cette année, une transformation que la teneur des programmes a déjà dû vous faire pressentir. Sur la proposition de notre éminent Recteur, toujours attentif aux besoins de l'élite intellectuelle habituée de cette maison, le conseil rectoral et la Commission permanente de Nosseigneurs les Evêques protecteurs ont décidé de titulariser une chaire qui, jusqu'à ce jour, avait été distribuée entre plusieurs conférenciers.

***

Jeter un regard sur l'œuvre réalisée dans le passé et sur la tâche nouvelle que l'on se propose désormais de remplir, ce sera, croyons-nous, la meilleure manière d'expliquer la raison d'être et la nature de ce changement.

Ce n'est pas d'hier que les promoteurs de l'enseignement supérieur libre ont compris la nécessité de porter la défense de la Religion catholique sur un terrain où elle subit, depuis un demi-siècle, les plus rudes attaques. L'Institut de Paris revendique l'honneur d'avoir, presque au lendemain de sa fondation, frayé les voies à un genre d'études auquel la pensée moderne accorde une attention de plus en plus marquée.

(1) Discours prononcé à l'ouverture du Cours d'Histoire des Religions (fondation Coëtlosquet), le 5 novembre 1920.

Il eut d'ailleurs, pour seconder ses vues, un prêtre que ses nobles origines, sa vocation extraordinaire, sa carrière féconde de savant et sa fin tragique désignent encore à la vénération et au respect universels : l'abbé Prince de Broglie. Ici même fut donnée, par lui, en 1879, la série des conférences publiées plus tard sous le titre : *Problèmes et conclusions de l'Histoire des Religions*. Ouvrage qui, même après quarante ans, peut être lu et médité avec fruit. A cette époque, l'enseignement de notre science est rattaché à la chaire d'Apologétique. Et ce fut en qualité de professeur d'Apologétique que l'Abbé de Broglie éleva la voix pour démontrer la transcendance du christianisme en face des religions païennes avec lesquelles on se flattait de le mesurer.

Les années s'écoulèrent. Et si, durant un laps de temps assez considérable, l'Histoire des Religions cessa d'être traitée directement et pour elle-même, cela ne veut pas dire qu'elle fut ignorée et tenue à l'écart. L'exégèse biblique et la philologie orientale en particulier, fournissaient mainte occasion de poursuivre et de parfaire sur tel ou tel point de détail, l'œuvre, si largement synthétique, esquissée par le premier initiateur. Mais, en 1907, au moment où il prenait en mains la direction de l'Institut catholique, Mgr. Baudrillart jugea opportun de pousser plus loin. La crise moderniste sévissait. Un système fuyant cherchait à s'insinuer dans toutes les branches de la science ecclésiastique, y compris l'histoire. L'édifice chrétien, menacé du dehors, avait encore à se défendre contre les ennemis du dedans. Les âmes se troublaient et plus que jamais il fallait les éclairer. Un généreux bienfaiteur voulut bien seconder ce dessein, dicté par une admirable clairvoyance. Le 21 décembre 1907, l'enseignement officiel de l'Histoire des Religions ressuscitait à cette place. Il était inauguré, avec éclat, par le grand évêque missionnaire, Monseigneur Le Roy.

Il ressuscitait sur un plan nouveau. Certes, le but apologétique, défini jadis par l'abbé de Broglie, n'était pas évincé. Pour un catholique ,conscient de posséder la vérité religieuse intégrale, la principale, sinon l'unique raison de s'intéresser aux cultes païens sera toujours de mettre en relief l'écrasante

supériorité du christianisme sur les religions du passé et du présent. Je dis la principale, car on ne doute pas que la connaissance des religions exotiques soit de nature à faciliter, par exemple, l'apostolat de nos missionnaires. Mais ici, comme dans tous les centres européens de la vie intellectuelle où se perpétue la mêlée des opinions, des hypothèses et des doctrines, le souci de dénoncer l'erreur et d'affirmer la vérité n'est pas de ceux dont il soit permis, un seul instant, de faire abstraction. Et la tâche de l'antique Psyché, condamnée, chacun le sait, au perpétuel triage des grains entassés par les moissonneurs, est devenue, pour les savants chrétiens, la réalité impérieuse et pénible de chaque jour.

Et pourtant, est-il besoin de le rappeler, l'apologétique et l'histoire sont deux sciences distinctes. L'apologétique se propose d'établir la possibilité et l'existence concrète du monde surnaturel. Elle est, de ce chef, située au carrefour de dix autres sciences dont elle utilise les conclusions les plus certaines. Elle est, suivant les cas, philosophe ou artiste, géologue ou exégète, historienne ou psychologue. Elle est tout cela parce que, dans toutes ces directions, elle recueille des matériaux éprouvés. Mais elle n'est rien de tout cela par elle-même. Au net, elle commence là où les autres sciences, sur les bancs desquelles, disciple attentive, elle s'assied tour à tour, achèvent la leur. Il n'en reste pas moins que, parmi les sciences auxiliaires de l'apologétique, l'histoire occupe le premier rang puisque, d'une part, l'existence de la Révélation surnaturelle est une question de fait et que, d'autre part, le fait humain, connu par le moyen du document, est l'objet propre de la recherche historique. Le labeur de l'histoire précède donc et rend possible le labeur de l'apologiste. Celui-ci attend de celui-là les bases positives de ses démonstrations.

Et c'est pourquoi, en 1907, la chaire d'Histoire des Religions fut détachée de la chaire d'Apologétique. L'abbé de Broglie avait assumé la totalité du labeur. Dorénavant, le double principe de la distinction des sciences et de la division du travail serait observé jusque dans la forme extérieure de l'enseignement. La chaire d'Histoire des Religions consacre-

rait tout son effort à explorer l'immense domaine des faits religieux. Elle interrogerait, tour à tour, les religions disparues ou actuellement vivantes. Elle reconstituerait, autant que la science y autorise, la physionomie de chacune d'entre elles. Bref, elle rassemblerait une masse documentaire, où l'apologiste pourrait puiser en toute sécurité.

Le programme était tracé. Son exécution fut magistrale. De 1907 à 1919, cette tribune a vu passer une suite de spécialistes qui apportèrent à l'entreprise commune l'appoint de leur érudition et de leur talent. Il n'est pas une religion, fut soit peu importante, qui n'ait été l'objet d'une monographie solide et approfondie. Les *Primitifs*, avec Mgr. Le Roy ; les *Assyro-Babyloniens* avec le P. Dhorme, l'*Egypte ancienne*, avec le regretté professeur Philippe Virey ; l'*Inde védique et bouddhique*, avec les abbés Boyer et Roussel et M. Louis de La Vallée-Poussin ; la *Grèce* et *Rome* avec l'abbé Boxler ; la *Chine*, avec le P. Wieger ; le *Japon*, avec l'abbé Ribaud ; l'*Islam*, avec le baron Carra de Vaux. La *religion d'israël* fut également traitée, à plusieurs reprises ,par l'abbé Touzard. Les questions générales ne furent pas non plus négligées. Le P. Pinard donna une série sur l'*Etude comparée des Religions* ; le chanoine Bros une autre série sur l'*Ethnologie religieuse*, et le P. de la Barre de fines analyses sur la *spontanéité du sentiment religieux* et sur le *Néo-traditionalisme et l'Histoire des Religions*. Citons encore les conférences de l'abbé Roussel sur la *Théosophie*, et, puisqu'il faut être complet, une excursion à travers les horizons brumeux de la *Préhistoire paléolithique*, et nous aurons le tableau exact de l'activité scientifique déployée depuis 12 ans. Et comme la plupart des conférenciers ont réuni en volume leurs leçons orales, il se trouve que la fondation Coëtlosquet a été la cause indirecte d'une production littéraire assez considérable. Une dizaine de volumes constituent, à l'heure actuelle, une bibliothèque d'Histoire des Religions qui prend place à côté de l'enquête organisée en 1911 par l'abbé Bricout, et du *Christus*, édité par le P. Huby.

Tel est le bilan de ce que l'on peut appeler les deux premières phases de l'Histoire des Religions à l'Institut catholi-

que : l'une apologétique et synthétique, la seconde scientifique et spécialisée. Une troisième phase s'ouvre aujourd'hui. Elle s'enchaîne logiquement à celles qui l'ont précédée.

De prime abord, il semblerait que la matière fut épuisée et qu'il restât peu de chose à glaner après le passage des premiers moissonneurs. A cette observation, il est facile d'en opposer une autre. Notre science, plus peut-être que le nombre de sciences similaires, est sujette à des remaniements. Elle progresse, elle s'enrichit, elle modifie ses aperçus. Relisez, par exemple, le Manuel de Chantepie de la Saussaie, dont la traduction française est fort répandue : vous trouverez peu de pages où il n'y ait à ajouter, à retrancher, à rectifier. L'auteur ignore les fouilles de Crète, et pourtant l'on sait si les découvertes d'Arthur Evans à Cnossos ont jeté une lumière inattendue sur les origines de la religion prehellénique dans le bassin de la Mer Egée. Le cas est typique. Il n'est pas isolé. Le mouvement qui emporte, à grandes allures, la science des Religion, exige un contrôle incessant, une mise à jour périodique. Au surplus, les générations passent. Et s'il est entendu que les intelligences cultivées ne sauraient ignorer les rudiments d'une discipline qui fait tant de bruit dans le monde, — rappelez-vous l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach — il devient indispensable de pourvoir d'une façon permanente à des besoins sans cesse renouvelés.

Mais ce n'est là qu'un aspect de la situation présente. Il en est un autre, plus grave, et sur lequel nous devrons insister plus longuement.

Commençons par dissiper une équivoque. Scientifique et spécialisée, la chaire d'Histoire des Religions, même au cours des douze années qui viennent de s'écouler, n'en demeura pas moins assujettie à une pensée d'ordre apologétique, puisque l'on se proposait de réunir des matériaux utilisables pour la défense du christianisme. J'ai à cœur de déclarer que cette pensée apologétique sera maintenue dans la perspective de nos travaux. Cette déclaration, je le sais, ne satisfera point les partisans de la pensée libre. Pour eux, toute recherche scientifique qui n'est pas affranchie d'attaches, même lointaines, avec le dogmatisme, est nulle et non

avenue. Il y a là, qu'on me permette de le dire, un préjugé nuancé d'une légère teinte de pharisaïsme. Qu'on nous cite, à l'heure actuelle, une seule école d'Histoire des Religions qui soit dégagée de toute préoccupation apologétique ? Il n'y en a pas. Lorsque Bastian prétendait éclairer l'étude des Primitifs par l'*Elementargedanke* et le *Völkergedanke*, pures formules d'un déterminisme rigide, que faisait-il? Du dogmatisme et de l'apologétique. Lorsque Frazer, l'un des chefs de l'école anthropologique anglaise, pose en principe l'antériorité de la Magie sur la Religion et qu'il ordonne, en fonction de ce principe, la masse énorme des faits rassemblés dans le *Golden Bough* et d'autres publications monumentales, que fait-il ? Du dogmatisme et de l'apologétique. Et quand M. Durkheim assignait à ses propres enquêtes et aux enquêtes de ses disciples, de justifier un postulat qui consiste à identifier les forces religieuses et les forces sociales, que faisait-il ? Du dogmatisme et de l'apologétique. Et lorsque, enfin, la Libre-pensée tout entière, partant de cette conception initiale qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir d'interventions surnaturelles dans la trame des événements humains et qu'au nom de ce dogme intangible, elles torture les textes de la Bible et de l'Evangile et les données authentiques de l'histoire, que fait-elle ? Plus passionnément que tous les autres, elle fait de l'apologétique. J'en passe, pour ne pas abuser de votre bienveillante attention. Mais qu'on le sache bien, depuis qu'elle existe, l'Histoire des Religions, même en dehors de l'Eglise, n'a point cessé d'être une apologétique. Et tous les savants notoires qui l'on professée ont été des apologistes : apologistes d'une idée, d'un système, d'une théorie qui, souvent, débordaient à l'infini les possibilités de l'enquête actuelle sur les faits.

Faut-il les en blâmer ? Je distingue. Certes, nous avons garde de nous rallier à ces systèmes préconçus. Ils s'éliminent les uns les autres et il en est, parmi eux, qui n'ont rien à voir avec la science positive. Mais, du moins, ce qu'on ne peut refuser au savant, précisément parce qu'il est savant, c'est le droit de suggérer des hypothèses et de les vérifier. L'hypothèse est l'âme de la science. Elle est l'entraîneuse, le cheval rapide dont le sabot fait gicler des étincelles. Et si,

parfois, le brillant coursier dégénère en « dada fourbu » c'est, apparemment, que le postillon avait mal choisi son attelage. En tout cas, l'homme qui voue sa vie à justifier ce qu'il estime intuition, pressentiment de la vérité est et ne peut pas ne pas être un apologiste. Et il le restera jusqu'au jour où il aura le courage d'avouer son erreur, s'il s'est trompé. Car le droit à l'hypothèse a des limites. Et ces limites sont nettement tranchées par la protestation brutale des réalités historiques.

Si donc la science a le droit de suggérer des hypothèses, et si chaque savant a le droit de défendre la sienne, pourquoi, à nous catholiques, ce même droit serait-il refusé ? Les uns jettent leur dévolu sur l'hypothèse sociologique, les autres sur l'hypothèse anthropologique. Ceux-ci choisissent l'hypothèse de *l'idée élémentaire*, ceux-là choisissent l'hypothèse — aussi peu scientifique que possible — de la non-intervention de Dieu dans les affaires humaines. Et nous, usant, à notre tour, de notre liberté de penser, nous choisissons délibérément notre idée directrice, notre hypothèse : la transcendance du christianisme.

Ce faisant, en quoi sommes-nous fautifs à l'égard des méthodes scientifiques ? Après tout cette hypothèse en vaut une autre. Elle court le monde depuis 2.000 ans. Elle a pour elle une tradition ferme comme le roc. Elle a pour elle le suffrage de milliers de penseurs échelonnés sur la durée des siècles. On prétend que la science née d'hier lui porte des coups dont elle ne se relèvera plus : d'où je conclus que cette même hypothèse est la grande idée directrice de toute recherche sur l'Histoire des Religions, au dehors comme au dedans du catholicisme, car, qu'il s'agisse de la combattre ou de la défendre, c'est toujours à elle qu'on pense. On nous objectera sans doute que, pour nous, la transcendance du christianisme n'est pas une simple hypothèse mais une vérité absolue, définitive. Mais où donc est le savant assez fou pour risquer sa réputation scientifique sur une hypothèse à laquelle il ne croit pas ? Et puis, que nous croyions à la transcendance du christianime comme à une vérité absolue, définitive, c'est notre affaire. Quelle que puisse être à ce sujet notre conviction de chrétiens fidèlement soumis au magistère de l'Eglise

catholique, la seule chose qu'on ait le droit d'attendre de nous, c'est l'objectivité et l'impartialité absolues de nos enquêtes sur les données réelles de l'Histoire. Or, là-dessus, nous sommes parfaitement tranquilles, car s'il nous arrivait de tricher avec les faits, mille voix hostiles gronderaient autour de nous pour dénoncer nos manœuvres tendancieuses. Personne au monde n'est mieux gardé contre la tentation de déformer l'Histoire que les savants chrétiens. Certains critiques du dehors, surtout s'ils sont illustres, peuvent s'accorder des libertés sur lesquelles on ferme les yeux : *Quandoque bonus dormitat Homerus*. Nous, jamais. Et du reste cette surveillance étroite ne nous trouble pas.

Ainsi donc, notre travail demeure franchement subordonné à une pensée apologétique. Comme on le fit avant nous, nous continuerons de recueillir et de coordonner des matériaux en vue de fournir aux apologistes les moyens de démontrer la thèse de la transcendance du christianisme. La différence de méthode portera sur un autre point.

Les éminents conférenciers qui prêtèrent leur concours depuis 1907, abordaient, dans leurs études telle ou telle partie de notre science. Ils procédaient par monographies. Ce mode d'exposition sera longtemps encore une nécessité inéluctable. Toutefois, à suivre le progrès de l'Histoire des Religions, on a vite fait de s'apercevoir que ce n'est plus précisément telle ou telle forme religieuse que l'on oppose au christianisme. Ce qu'on lui oppose, c'est l'ensemble et la totalité du développement religieux, de ce développement qui va des origines de l'humanité, de l'époque des cavernes jusqu'à l'apparition du Christ et de l'Église. De quelle manière se produit cette opposition, nous le dirons dans un instant. Mais assurément la tâche n'est pas terminée, lorsque, par exemple, on a réduit à néant les prétentions du bouddhisme à l'emporter sur le christianisme, ou les avatars juifs ou chrétiens de quelque héros légendaire de l'épopée babylonienne. Le nœud actuel du problème religieux est ailleurs. Et dès lors il devient urgent d'employer une autre méthode. Entre la science du spécialiste, appliqué à l'investigation d'une religion déterminée et l'apologétique dont l'objet plane au-dessus de toutes les scien-

ces qui la documentent, il y a place pour une autre dsicipline, tributaire elle-même des monographies spécialisées : j'ai nommé l'Histoire comparée des Religions.

Les rationalistes ont si bien compris l'importance de ce genre d'études, qu'ils ont réclamé et réclament encore la fondation de chaires d'Histoire comparée dans tous les établissements d'enseignement supérieur de l'Etat. Leur insistance n'a pas été superflue. Car de ces chaires, il en existe au moins une : celle du Collège de France. L'enseignement supérieur libre ne peut rester en arrière de ce mouvement. Il n'est pas utile d'attendre que toutes les positions soient occupées pour prévenir le mal certain qui résulterait de la multiplicité de ces fondations. Ainsi en ont jugé les supérieurs de cette maison. La chaire d'Histoire des Religions devient aujourd'hui, principalement, une chaire de Science comparée des Religions. Et il ne nous semble point dépasser la pensée des éminents prélats qui ont approuvé cette orientation nouvelle en émettant le vœu que, dans toutes les villes de France où les catholiques possèdent un établissement de haut enseignement, l'exemple de l'Institut Catholique de Paris soit imité.

***

Comment concevrons-nous cette étude comparée des Religoins, entreprise avec le but, loyalement avoué, d'amener à pied-d'œuvre les matériaux d'un argument en faveur de la transcendance du christianisme ?

Nous nous demandions tout à l'heure sous quelle forme se produisait l'opposition qu'on a voulu soulever entre l'ensemble du développement religieux de l'humanité et le fait chrétien. A vrai dire le terme était mal choisi. Ce n'est pas, à proprement parler, en opposant le développement religieux de l'humanité au fait chrétien que l'on se flatte d'enlever à celui-ci ses titres surnaturels, mais bien plutôt en fusionnant les deux forces en présence. Et le système qui doit réaliser la fusion s'appelle l'évolutionnisme.

Je n'ai pas à définir ici la notion générale de l'évolutionnisme avec ses multiples applications, biologiques, anthropologiques, sociologiques, historiques, littéraires... où donc l'évolution n'a-t-elle pas pénétré ? Point davantage, faute de temps, je ne puis passer en revue, même au point de vue spécial de l'Histoire des Religions, les diverses théories inspirées par la doctrine en vogue. Semblable enquête nous entraînerait trop loin. Elle serait d'ailleurs superflue. Sous la diversité des formules, le fond demeure identique. Il est donc préférable, du moins pour l'instant, de négliger les nuances accidentelles pour s'attacher aux traits essentiels.

Les principes de l'évolutionnisme, appliqués à la matière qui nous occupe, se ramènent à deux principaux : le principe de *spontanéité* et le principe de *continuité*. Ces deux principes correspondent en gros à ce que Darwin et ses disciples appelèrent, dans leur langage, la génération spontanée et la sélection naturelle.

Et tout d'abord la spontanéité. A envisager l'ensemble de l'Histoire des Religions, on voit se dégager certaines lois qui agissent partout de la même manière et toujours dans le même sens. Ces lois universelles président à l'éclosion du sentiment religieux, à la formation de son objet, à la croissance et au déclin des cultes. Croyances, mythes, usages, préceptes rituels naissent, s'organisent avec une étrange uniformité. Il en doit être ainsi puisque l'homme, poussé par les mêmes besoins, est soumis au régime d'un inéluctable déterminisme. Il est d'ailleurs bien entendu que jamais personne ne saura dire si, à ces besoins, répond une réalité extérieure. L'évolutionnisme ne le croit pas. Pour lui, les dieux, drapés dans leur tissu de légendes, sont de pures créations de l'esprit. Comme le disait, récemment encore, l'auteur d'une Introduction à l'Histoire des Religions : « C'est en dépassant la réalité que la pensée a conduit l'homme sur la voie de tout progrès. Ainsi, la Religion n'a été qu'un des moyens par lesquels l'homme a cherché non seulement à vivre mais à accroître ses ressources d'énergie, son potentiel ». Renan, plus concis, disait : « Dieu est la catégorie de l'Idéal ». Et l'on nous montre comment l'humanité, qui ne peut se passer d'illusions sublimes, a

projeté, sur l'écran de l'inconnaissable et de l'inaccessible, le rêve divin et sacré de la Religion. Et ce qu'on appelle lois du développement religieux n'est au fond que le jeu d'une mentalité subjective, tirant spontanément d'elle-même tout ce qu'elle croit et tout ce qu'elle adore. Ainsi la terre humide s'enveloppe-t-elle de nuages qui semblent remplir le vide du ciel.

Au principe de spontanéité s'ajoute le principe de continuité. D'après l'évolutionnisme, l'Histoire religieuse, prise en bloc, représente une chaîne ininterrompue dont les anneaux se relient les uns aux autres par une succession fatale et constamment progressive. Chaque moment nouveau est conditionné par les moments qui l'ont précédé et conditionne, à son tour, chaque moment nouveau qui suivra. Et chaque forme religieuse nouvelle, qu'on en ait ou non conscience, hérite des apports antérieurs. Toute coupure introduite dans la série de ces moments successifs est donc arbitraire. Elle ne saurait aboutir qu'à rendre inintelligible la phase particulière que l'on arrache à ses antécédents. Qu'ensuite les savants ne soient point d'accord pour fixer le point de départ, le nombre et la structure des anneaux : peu importe. Tylor débutait par l'animisme. D'autres sont venus qui découvrent une phase plus ancienne, préanimiste, où le divin est conçu comme une force diffuse et anonyme. D'autres ont cru pouvoir remonter plus haut encore et imaginent un état prélogique durant laquelle l'humanité, indifférente au principe de contradiction, a pu, tout à son aise, contracter de fâcheuses habitudes mystiques dont elle n'a jamais su se guérir. Encore une fois, tout cela importe peu. Ce qu'il faut retenir, c'est l'idée maîtresse, l'idée d'un progrès tellement continu, qu'à pousser jusqu'au bout la logique du système, il devient impossible d'expliquer une religion sans recourir à la totalité de l'évolution qui la porte.

Spontanéité, continuité, avec ces deux principes on se déclare suffisamment armé pour ramener le christianisme aux proportions d'un simple fait humain.

Qu'est-il donc, le christianisme ? Une religion. Donc un fait, soumis au jugement de l'Histoire. A ce titre, il relève du droit commun. Il invoque, en sa faveur, une exception unique,

inouïe dans les annales religieuses de l'humanité. Rien ne justifie cette prétention. A l'étudier de près, on le voit vérifier exactement les principes de l'évolutionnisme universel. En vertu du principe de spontanéité, le christianisme construit ses croyances, ses rites, ses cadres hiérarchiques comme les autres religions ont construit les leurs et sur un modèle foncièrement identique. Le christianisme présente comme une nouveauté sans égale sa foi en la divinité du Christ, Dieu fait homme. Mais les hommes-dieux, l'antiquité religieuse en foisonne. Pharaons d'Egypte, rois de Babylone et d'Assur, empereurs chinois sont des dieux, et l'Inde connaît les multiples incarnations du Bouddha. Le christianisme, au centre de son culte, place l'Eucharistie, communion du fidèle à la substance de son dieu incarné. Mais les sociétés à base totémique ont communié et communient encore à la substance de leur totem. Le christianisme se fait gloire de la magnifique synthèse de ses dogmes. Mais l'histoire est là pour témoigner que, sous la poussée des castes sacerdotales, toute religion, dûment évoluée, s'achève par un essai de synthèse dogmatique qui, trop souvent, flétrit la fraîcheur initiale du sentiment religieux. Le dogme catholique, œuvre, lui aussi, d'une caste sacerdotale, n'évite pas cet inconvénient. L'essor du christianisme primitif a été, grâce à lui, paralysé, et le protestantisme, surtout le protestantisme libéral, s'offre à lui rendre sa liberté. Ainsi donc le christianisme naît, grandit, s'immobilise et, finalement, s'effondrera comme les religions d'autrefois. La loi de spontanéité s'applique rigoureusement à son cas. Or, cette loi est humaine, naturelle. Elle est au surplus l'expression d'une mentalité subjective. Donc le christianisme est humain et naturel. Il est, parmi cent autres, une expérience religieuse. A ce titre il rentre de plein droit dans la catégorie des expériences semblables. Et avec elles toutes, il est une projection du besoin religieux dans le ciel vide de l'idéal.

Le christianisme, il est vrai, — et les évolutionnistes n'hésitent pas à le reconnaître, ils s'attardent même sur ce point avec complaisance, — le christianisme jouit, sur les religions plus vieilles que lui, d'une inconcetstable supériorité. Mais de là à prononcer un jugement de transcendance, il y a loin, il

y a un abîme, et le principe de continuité intervient pour dissiper toute confusion. Replacé dans la durée, le christianisme n'est, en effet, qu'un *moment* de l'évolution totale. Et de même, on nous l'a dit, que chaque moment historique est conditionné par la somme de tous les moments qui l'ont précédé, de même le christianisme est l'aboutissant de toute l'histoire religieuse antérieure à sa venue. Sans ce passé prodigieusement étendu et fécond, il n'eut jamais existé. Dans l'histoire de la mécanique céleste, Newton suppose Képler, Laplace suppose Newton, et bien qu'il soit aujourd'hui à peu près abandonné, le système de Laplace est cependant la tête de ligne des théories plus récentes sur les origines de l'Univers visible. Ainsi le christianisme bénéficie des acquisitions réalisées avant lui. Il surgit, au sein de l'évolution, comme un phénomène attendu. Et le miracle — si miracle il pouvait y avoir — ce n'est pas qu'il ait existé. Le miracle, au contraire, serait qu'il n'existât pas. Son apparition était inévitable, comme il était inévitable que les astronomes, après avoir saisi l'économie du système planétaire, cherchassent l'explication du mouvement des astres. Et si l'on veut un exemple, pour concrétiser ce schème abstrait, on le trouvera dans un ouvrage publié d'hier par M. Alfred Loisy : *les Mystères païens et le mystère chrétien*, et dont voici la substance. A l'origine, les religions ont été nationales et ordonnées au bien temporel des collectivités. Plus tard le paganisme, pénétré d'influences helléniques, ne s'est plus satisfait de ces cultes impersonnels et tournés vers la terre. Une aspiration profonde soulève les âmes et les entraîne à chercher une formule religieuse plus individuelle et qui apporterait à ses fidèles l'assurance d'une immortalité bienheureuse dans l'au-delà. De ce besoin procèdent les religions à mystères. Elles empruntent sans doute leur éléments aux cultes nationaux. Mais un esprit différent les anime. La foi ardente de l'initié vaut à celui-ci la certitude d'une félicité d'outre-tombe, conquise par une participation réelle à la vertu d'un dieu sauveur, Mithra, Osiris, Dyonysos ou Orphée. Le monde en était là quand Jésus parut. Or avec Jésus, le christianisme fut, lui aussi, une religion nationale destinée à réaliser les espoirs messianiques des Juifs. Jésus

mourut et il ressuscita dans la foi de ses disciples. Alors, sous l'influence subtile des mystères païens, le christianisme se changea en religion de salut, et le Christ, grâce surtout à Saint Paul, devint l'émule des dieux sauveurs païens. Et si le mystère chrétien a fini par l'emporter sur ses redoutables concurrents, c'est qu'il avait à son actif deux facteurs de supériorité : le monothéisme israélite et la morale évangélique. Mais, et ici un évolutionniste achèverait aisément la pensée de M. Loisy, le monothéisme israélite et la morale évangélique plongent leurs racines dans la religion de l'Ancien Testament. La religion de l'Ancien Testament est la fleur du sémitisme et les religions sémitiques branchent sur l'animisme primordial. Le triomphe du christianisme s'explique donc par des causes humaines et naturelles. Il devait triompher. Rien ne prouve d'ailleurs que son succès sera sans lendemain. Tout donne à prévoir que l'humanité, poursuivant sa marche, ajoutera de nouveaux anneaux à la chaîne du passé. Gouvernée par un instinct indestructible, elle reprendra son élan vers l'infini. Inlassablement elle coulera dans les mêmes cadres éternels et subjectifs, le métal simplement plus riche d'une religion plus parfaite. Ainsi l'exige la double loi de spontanéité et de continuité du développement religieux.

*
* *

Tel est le filet où l'on s'est promis d'enlacer et d'étouffer la transcendance du fait chrétien. Il ne servirait à rien de dissimuler la gravité de l'attaque. Si l'évolutionnisme est vrai, le christianisme est faux. Aurait-on démontré, théoriquement, la possibilité d'une révélation surnaturelle, la démonstration demeure inefficace, s'il est interdit de la transporter sur le terrain des réalités historiques. Aurait-on démontré que l'évolutionnisme est une doctrine conçue *a priori*, il restarait à prouver qu'en fait les postulats dont il s'inspire ne sont pas vérifiés. L'Histoire des Religions est le champ-clos où, coûte que coûte, il faut accepter le duel.

Quel sera notre plan de défense ? Je n'emploierai, pour l'énoncer, aucune précaution oratoire. Je vais droit au but.

L'Evolutionnisme est faux, pour cette raison, facile à comprendre, qu'il n'y a pas d'évolution.

L'affirmation ne laisse pas d'apparaître excessive, paradoxale et sujette à caution. Soit. Et nous ne demandons pas mieux que d'apporter les précisions désirables. La teneur du discours n'en sera pas pour autant modifiée. Qu'il y ait eu, au cours des millénaires qui séparent l'avènement du christianisme des premières manifestations connues de l'âme païenne, des changements, des transformations dans les croyances et dans les rites, il faudrait être aveugle pour n'en point convenir. Qu'entre ces transformations successives il y ait un lien qui les rattache organiquement les unes aux autres, on n'en peut guère douter. Aux Indes, le bouddhisme n'est pas sans attache avec le brahmanisme, et peut-être le brahmamisme est-il sorti, par transitions insensibles, du védisme. Sur le plateau iranien, la religion de Zoroastre n'est pas davantage une apparition isolée et dont rien n'avait préparé l'éclosion. Religions indiennes et religions iraniennes se réclament d'une source commune, laquelle pourrait bien être le jaillissement d'une nappe plus ancienne et plus profonde, connue sous le nom, assez vague, de religion indo-européenne. En Grèce, les religions égéo-asiatiques n'ont pas été sans exercer une certaine influence sur les religions de l'époque classique, caractérisées, comme on l'a dit, par l'invasion des « Olympiens ». En Chine, la religions de Confucius est l'écho d'une tradition nationale qui se perd dans la nuit des temps et qui sait si la doctrine de Lao-Tse n'est pas un rayon réfracté, dans le Céleste Empire, par le prisme brahmanique ? Même dans cet immobile Orient, où l'on dit que rien ne bouge, les panthéons subirent mainte vicissitude. Le prestige de l'antique triade des baals du ciel, de la terre et de l'Océan sacré, fut fort entamé par l'apothéose des dieux nationaux, Mardouk et Assur. En Egypte, où s'épanouit la plus extraordinaire religion des morts que le monde ait jamais connue, on distingue deux ou trois couches d'idées relatives au sort des défunts dans l'au-delà. Oui, au sein des religions antiques, il y a eu, apparemment, évolution. Et nous n'éprou-

vons aucune difficulté à le reconnaître, puisque c'est là une donnée de fait.

Mais, j'ose le demander, qu'est-ce que cela prouve ? Cela prouve-t-il, d'abord, que l'évolution, pour autant qu'elle a pu exister, ait été constamment et nécessairement progressive ? S'il est vrai, comme on le dit, que la religion est le terrain propice à l'éclosion des légendes, voilà une légende dont nous devons, une fois pour toutes, nous libérer. Pratiquez, dans l'Histoire, une coupure idéale, soit en largeur, soit en profondeur, et vous en aurez le cœur net. Choisissez, au hasard, une date quelconque et demandez-vous ce qu'était, à cette date, l'état religieux de l'humanité. Le niveau est-il partout le même ? Nullement. Les cultes plus grossiers voisinent avec des cultes sensiblement plus relevés. Aujourd'hui encore, en Afrique, pour citer un seul exemple, l'Islam, avec son monothéisme farouche, forme de vastes enclaves au milieu des croyances polythéistes et fétichistes des indigènes. Changez votre point de perspective et considérez, en bloc, l'histoire d'un seul peuple. La feuille de température religieuse dessine-t-elle une courbe ascensionnelle ? Point davantage. Elle comporte des montées et des descentes, des arrêts suivis de départs nouveaux. Elle comporte même des solutions de continuité qui ont l'inconvénient de changer la chaîne évolutive en un agrégat de tronçons dépareillés. Et, que ces lacunes soient dues souvent aux déficiences de notre documentation, ce n'est pas une raison valable pour emprunter les pièces de raccord au bric-à-brac des systèmes évolutionnistes.

Mais je vais plus loin. L'évolution, réellement constatée en dehors de toute conception *a priori* de l'histoire, ne serait-elle pas un trompe-l'œil ? Du sommet d'une falaise dominant la mer, vous voyez accourir, à l'assaut des grèves, l'armée pressante et bruyante des vagues. Elles semblent venir de très loin, ces vagues, et leurs blanches crêtes désignent leurs déplacements rapides. Et tour à tour elles vont s'abattre et mourir, en flots d'écume, sur le rivage. Et pourtant, cette mobilité n'est qu'apparente. Car, vous ne l'ignorez pas, ce sont toujours les mêmes eaux qu'agite le souffle des vents du large, et la mobilité des surfaces recouvre l'immobilité éternelle des

masses profondes de l'océan. Cette image traduit exactement la réalité de l'histoire religieuse antérieure au christianisme. A première vue, il semble que les religions antiques se meuvent, changent, se transforment et reproduisent le rythme fiévreux des mers démontées. Et c'est vrai. Mais, à regarder de plus près, on se rend compte que ces transformations superficielles recouvrent, elles aussi, un fond d'incurable immobilité. A peine avons-nous pu saisir les premiers tressaillements de l'âme religieuse que déjà l'humanité apparaît comme butée à un certain stock de croyances, de rites, de coutumes que l'on retrouve ensuite, plus ou moins démarquées, sous la grande variété des religions historiques. Et si l'on veut, à tout prix, parler d'évolution, on dira, en se plaçant à ce point de vue réaliste, que le courant religieux, relativement plus pur aux alentours des origines, s'est rapidement perdu dans un bourbier d'où plus jamais il n'est sorti. Si bien qu'au moment où le christianisme surgit dans l'histoire, le monde n'est guère plus avancé — s'il ne l'est pas moins — qu'il ne l'était cinquante ou soixante siècles auparavant. Pareille idée du développement religieux heurte de front la théorie chère à nombre d'historiens. Nous avons, si Dieu le permet, des années pour l'établir. Supposons qu'elle le soit et tirons, de suite, la conclusion. L'évolutionnisme admet — et de cet aveu, nous lui avons donné acte — que le christianisme est une religion supérieure. D'autre part, guidé par le principe de continuité, l'évolutionnisme conçoit l'histoire des religions comme une sorte de jardin suspendu, comme une escalade savamment ordonnée, de paliers, de terrasses, d'esplanades dont les derniers gradins ouvrent de plein-pied sur le christianisme. Et nous, le regard rempli par la vision de l'immobilité foncière des religions antérieures à la venue du Christ, nous écartons cet échafaudage qui masque la réalité objective des faits. Le christianisme, religion supérieure, s'enlève, tel un pic isolé, sur la monotone et basse uniformité des plaines d alentour. Et, enfin, rapprochant et comparant les deux termes du problème, c'est-à-dire le passé des religions antiques et le christianisme, nous nous croyons autorisé à prononcer ce jugement : *ceci n'est pas sorti de cela*, et le christianisme demeure un fait *historiquement* inexpliqué.

Ne nous hâtons pas cependant de chanter victoire. Le principe de continuité, invoqué par l'évolutionnisme, se complète, avons-nous dit, par le principe de spontanéité. Non pas que l'étrange postulat des lois mentales, purement subjectives, soit de nature à nous impressionner. Il est aussi peu vraisemblable que celui d'un progrès constamment ascensionnel. L'expérience, en effet, nous apprend que les instincts profonds universels de l'homme trouvent, en dehors de celui-ci, l'aliment qu'ils réclament. L'homme a faim et il existe des aliments pour apaiser sa faim. Conscient de sa faiblesse, l'homme cherche l'appui de ses semblables pour multiplier sa force individuelle, et il le rencontre. L'homme, armé de son intelligence, enlace le ciel dans ses calculs mathématiques, et la marche des astres vérifie ses prévisions. Pourquoi l'instinct religieux ferait-il exception à la règle générale ? Pourquoi ce besoin qui pousse l'homme de tous les siècles à chercher, au-dessus de lui, des puissances personnelles, tutélaires ou vengeresses, serait-il le seul à tomber dans le vide et dans le néant ? Si l'homme est religieux, c'est parce que la réalité extérieure exige qu'il le soit. Il est inadmissible, il est inconcevable que la religion, même enlisée dans l'erreur, soit une simple création de l'esprit. Elle n'est pas le songe creux d'un être replié sur lui-même, tel le Brahma hindou ; elle est une porte ouverte sur un infini réel.

Le vrai problème est ailleurs. Le christianisme est une religion, cela est sûr. Si donc il est une religion, il doit offrir, avec les autres religions, des traits équivalents. Ne proclamons-nous pas que la grâce ne détruit pas la nature, et n'aimons-nous pas à retrouver, jusque dans l'ordre surnaturel, les linéaments agrandis de notre nature d'hommes ? Toutes les religions, y compris la nôtre, vivent sur un fonds commun d'aspirations et ce capital d'énergies actives produit des institutions, des cadres qui, un peu partout, se ressemblent. Mais si le christianisme communique avec les autres religions, comment, sans quitter le domaine positif de l'expérience et de l'histoire, préciser le moment où la loi de spontanéité naturelle cesse de s'exercer pour faire place à l'intervention d'une volonté transcendante ? Rien de plus aisé, semble-t-il, à l'évo-

lutionnisme, que de brouiller les cartes ou de pêcher en eau trouble.

A vrai dire, l'objection peut être tranchée par une simple observation de méthode.

D'après la doctrine que nous combattons, le jeu de la loi de spontanéité est historiquement, disons mieux encore, *chronologiquement* postérieur au jeu de la loi de continuité. Au concret, cela signifie que le christianisme étant, par hypothèse, l'aboutissant de l'évolution antérieure, il hérite de tout ce passé religieux qui lui apporte le riche contenu de ses expériences séculaires. Expériences de plus en plus parfaites, de plus en plus raffinées et amenées à ce degré d'achèvement où la religion nouvelle pouvait leur emprunter les matériaux de ses propres croyances et de ses propres rites. Alors seulement le christianisme s'organise suivant les lois ordinaires et générales de la spontanéité religieuse. Mais s'il est avéré que le christianisme n'est nullement tributaire de l'évolution antérieure, il reste qu'à elle seule la spontanéité n'explique rien. Et la situation est exactement ce qu'elle serait si le fait chrétien, au lieu d'être le terme de l'évolution, était, de celle-ci, le point de départ spontané. Or, on n'a pas à craindre que les évolutionnistes, qui se sont donné tant de mal pour disposer, à partir des misérables croyances de l'humanité primitive, tous les degrés de l'échelle par où l'on accède peu à peu au christianisme, consentent à placer ce dernier au début de l'évolution humaine. La logique du système s'oppose absolument à admettre une éclosion spontanée du fait chrétien. Ainsi, la spontanéité, sans la continuité, demeure impuissante, comme la roue motrice d'un moulin qui tourne à vide dans le lit d'un torrent desséché.

Mais cette réponse dialectique ne nous suffit pas. Il en est une autre. Je l'esquisse rapidement en notant au préalable que sa démonstration nécessitera de longues et minutieuses études.

En tout phénomène religieux, il y a lieu de distinguer deux choses : l'instinct profond qui est en jeu et la manière positive dont cet instinct se réalise. Il y a mille façons de réaliser la beauté artistique et, pourtant, ces milles formes, plus ou moins

heureuses, procèdent d'un sens unique : le sens de la beauté. Il en va de même pour les religions. Le sacrifice, par exemple, présente, d'une religion à l'autre, d'incontestables variétés. L'instinct profond d'où procède le sacrifice, est partout le même. Evidemment, c'est la réalisation qui nous conduit à la découverte de l'instinct, mais l'instinct se laisse deviner à travers ses réalisations concrètes, comme les ruines de Karnak ou de Ninive permettent de reconstituer l'économie du temple égyptien ou assyrien. Comparaison opportune, car, dans l'histoire des religions païennes, il arrive *toujours* que l'instinct déborde la réalisation. Et que voulons-nous entendre par là ? Nous voulons entendre qu'à scruter attentivement le passé religieux, antérieur au christianisme, on se rend compte que l'homme désire, veut, bien au-delà de ces pauvres idées dont il s'est contenté et qui représentent l'acquis positif de son effort. Ainsi l'homme a entrevu l'existence d'un Dieu unique. Mais ce Dieu, parce qu'il le jugeait inaccessible, il l'a délaissé — les enquêtes sur les Primitifs ne laissent subsister aucun doute à cet égard — pour s'adresser à des divinités moins lointaines et, disons le mot après Andrew Lang, plus faciles à manier et à corrompre. Le besoin d'intimité avec Dieu, voilà l'instinct profond. L'impuissance à concilier la notion d'un Dieu suprême avec la notion d'un Dieu en contact avec les hommes, voilà la réalisation, qui est un avortement. De même l'homme a cru à la vie future. Mais trop épris de la vie présente, il n'a jamais pu élever sa conception de l'existence d'outre-tombe au-dessus d'un matérialisme grossier. Cette foi universelle en la survivance, voilà l'instinct profond. Cette vie, ou plutôt cette survie tout imprégnée de sensualisme, voilà la réalisation concrète qui est, à son tour, un avortement. Et l'on peut — nous le ferons — analyser les uns après les autres tous les aspects de la religion : partout et toujours on observe cette plus-value de la tendance intime sur les croyances et les rites qui l'ont incarnée.

L'évolutionnisme ignore cette distinction. Pour lui, la spontanéité du sentiment religieux se traduit brutalement par le donné matériel de l'histoire. Une étude plus attentive conduit à discerner, sous l'écorce rugueuse, tout un monde vivant et

palpitant. Et ce monde est celui des aspirations vraies de la nature humaine, de ces aspirations qui, en s'affirmant avec une énergie indomptable, réclament la réalité de leur aliment, comme le tourment de la soif appelle la réalité de la source qui désaltère. Et tout ceci revient à dire que si la spontanéité du sentiment religieux est une loi de la vie des religions, cette spontanéité est toujours contrariée, entravée : elle se résout en oppositions criantes ou retombe sur elle-même, frappée d'une incurable stérilité. Et c'est là, s'il était permis d'employer cet expression, c'est là que réside la grandeur tragique du paganisme tout entier.

Or, à cette loi de spontanéité contrariée, beaucoup plus complexe, on vient de le voir, que l'Evolutionnisme ne se le figure, il existe une exception, une seule : c'est le christianisme. Au sein du christianisme, l'instinct profond s'épanouit, se réalise pleinement, sans solution de continuité, sans hiatus, sans contradiction. Ailleurs, la dissonnance, l'antinomie font loi : ici l'harmonie et la synthèse pacifiantes. Là, l'échec et l'avortement perpétuels : ici, le succès et la vigueur. Partout, l'homme religieux plie sous le poids d'une étrange impuissence. Il cherche un bien réel, — qu'il n'atteint jamais. Le christianisme échappe à ce mystérieux dualisme. Il s'en dégage de lui-même, en dehors du « donné humain », d'où il ne pouvait attendre aucun secours. Il s'en dégage, non pas en vertu de la continuité du progrès, puisque cette continuité n'existe pas. Et s'il s'en dégage, où donc a-t-il puisé la force de *réussir*, là où l'humanité tout entière avait échoué ? Un succès si peu *humain* ne se réclame-t-il pas de causes réelles et supérieures à l'homme ? Aussi l'histoire nous ramène au seuil du transcendant et du divin, et la loi de spontanéité se retourne contre ceux qui l'invoquent pour réduire le christianisme aux proportions d'un fait naturel.

Cette conclusion, est-ce à l'histoire des Religions qu'il appartient de la tirer ? Nous répondons simplement : non. L'histoire n'est ici et ne saurait être que l'humble auxiliaire de l'Apologétique. Elle apporte, nous l'avons dit, des matériaux éprouvés. Elle est en mesure d'affirmer que le christianisme n'est pas sorti des religions antérieures par voie *d'évolution*.

L'apologiste, par l'application de ses propres méthodes, utilisera la base documentaire et le rapport motivé que nous lui offrons. En un mot, la juste notion de la hiérarchie des sciences nous impose de laisser le soin de conclure à une science supérieure à la nôtre. Et plût à Dieu que nos adversaires imitassent notre discrétion.

Telle est la tâche, préparatoire, mais singulièrement vaste, que la chaire d'Histoire des Religions à l'Institut catholique, se propose de mener à bon terme. Elle comprend plusieurs étapes.

Nous commencerons par une sorte de revision générale de l'Histoire des Religions. Il y a là une nécessité pratique à laquelle nous ne saurions nous dérober. Pour comparer utilement, il faut connaître les termes de comparaison. Situer chaque religion ou groupe de religions dans son cadre géographique et historique ; caractériser son esprit, son génie ; décrire et résumer brièvement les phases principales ; noter, s'il y a lieu, ses rapports avec les autres religions ou groupes de religions ; ce sera tout le travail de cette année. Il nous permettra de disposer, pour l'avenir, des jalons et des points de repères.

Ensuite nous aborderons directement le procès de l'évolutionnisme. Nous estimons qu'antérieurement à l'apparition du christianisme, le fonds d'idées, de croyances, de rites dont l'humanité a vécu n'a pas sensiblement varié. Nous nous efforcerons donc de remonter jusqu'aux plus anciennes formes religieuses accessibles aux investigations de la science, afin de saisir non pas, certes, l'origine absolue, mais le point de départ relatif des religions païennes. Déjà, l'an dernier, nous avons eu l'honneur d'exposer, ici même, les premières conclusions de cette enquête sur les *croyances primitives*. Notre étude sur la religion de l'Age Quaternaire n'est qu'une partie — la moins riche en résultats — de l'exploration totale. Il nous faudra reprendre celle-ci et la conduire depuis les débuts de l'âge néolithique jusqu'à l'aurore des religions historiques. Nous entendons, par religions historiques, celles dont nous possédons les monuments écrits. Nous cheminerons des bords du Fleuve Jaune aux rives du Gange et de l'Indus ;

de la vallée du Tigre et de l'Euphrate à la vallée du Nil ; à travers l'Europe de la Pierre polie pour revenir enfin aux Primitifs actuels. Et de ce voyage autour du monde préhistorique, nous rapporterons un tableau sinon complet, du moins suffisant de cet état religieux de l'humanité qui a précédé et préparé l'éclosion des grandes religions classiques. Ce sera la seconde étape. Alors, nous aurons à montrer comment, sous l'apparente diversité des religions plus récentes, le même esprit, les mêmes idées se retrouvent partout, à peu près identiques, rendant aussi peu vraisemblable que possible l'hypothèse évolutionniste du progrès religieux. Mais, comme, d'autre part, il est évident que les religions présentent, de l'une à l'autre, des différences incontestables, il y aura lieu d'expliquer en quoi consistent ces différences et les causes historiques qui les ont produites. L'ensemble de ces recherches sera groupé sous un titre général : *permanence et transformation des phénomènes religieux.*

Mais le phénomène religieux, nous l'avons vu, ne procède pas uniquement du jeu des causes extérieures. Il est, avant tout, l'expression d'une vie intérieure, jaillie des profondeurs de l'âme. Comment s'exerce cette spontanéité du besoin religieux ? Quelle est la juste notion de ce besoin, et quels rapports entretient-il avec les autres manifestations de la vie individuelle et sociale ? Est-il possible de surprendre, à l'œuvre, les forces intimes qui président à la naissance, au développement et à la disparition des religions ? Peut-on, surtout, saisir sur le vif, cette sorte d'antinomie ou de rupture entre le besoin religieux et ses réalisations concrètes, dont nous avons dit qu'elle caractérisait le paganisme tout entier ? La solution de ces problèmes majeurs suppose la connaissance de l'histoire. Elle fait appel aussi aux données de la psychologie expérimentale dont l'histoire, d'ailleurs, sous peine de rester stérile, ne saurait être séparée. Et c'est pourquoi la troisième étape de nos études s'appellera : *Psychologie historique des Religions.*

La quatrième et dernière étape est nettement indiquée par le but final auquel nous voulons tendre. Il s'agit de prouver que le christianisme n'a pu sortir de la prétendue évolution

antécédente. Il suffira donc, pour mettre en plein relief cette vérité historique, de confronter l'économie de la religion chrétienne — y compris le judaïsme — avec l'économie des religions païennes, ramenées, par nos premiers travaux, aux limites exactes de leurs réalisations et de leurs possibilités.

Et maintenant, Mesdames et Messieurs, notre plan est tracé. Nul mieux que moi n'a conscience de la lourde charge que la confiance des évêques protecteurs et de l'éminent recteur de cet Institut m'invite à remplir. Mais puisque, avec eux et avec vous, je crois à la transcendance du christianisme, c'est-à-dire, en termes plus vrais, à l'existence d'une grâce divine venant en aide à la faiblesse humaine, j'ose entretenir l'espoir de servir, avec le secours d'En-Haut, la cause immortelle de l'Eglise catholique et la cause, actuelle entre toutes, de l'enseignement supérieur libre dans notre grande cité de Paris.

Th. Mainage,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

LE THÉOSOPHISME

Histoire d'une pseudo-religion

SOMMAIRE

I. — *Théosophie et théosophisme.*
II. — *Les origines de la Société Théosophique.*
III. — *La question des « Mahâtmâs ».*
IV. — *Pouvoir de suggestion de Mme Blavatsky*
V. — *Les sources des ouvrages de Mme Blavatsky ; le Bouddhisme ésotérique.*
VI. — *Principaux points de la doctrine théosophiste.*
VII. — *Débuts de la présidence de Mme Besant.*
VIII. — *Le Christianisme ésotérique ; la duchesse de Pomar.*
IX. — *Le Messie futur.*
X. — *L'Ordre de l'Étoile d'Orient et ses annexes.*
XI. — *L'Église vieille-catholique.*
XII. — *Théosophisme et Franc-Maçonnerie.*
XIII. — *Les organisations auxiliaires de la Société Théosophique.*
XIV. — *Rôle politique de la Société Théosophique.*
XV. — *Dernières observations.*

I. — Théosophie et théosophisme

Il nous faut, en commençant cette étude, justifier tout d'abord le mot peu usité qui lui sert de titre, et qui semble presque un néologisme : pourquoi « théosophisme » et non « théosophie » ? C'est que, pour nous, ces deux mots désignent deux choses très différentes, entre lesquelles il importe d'autant plus de dissiper la confusion produite par la similitude d'appellation, que certaines gens ont tout intérêt à l'entretenir pour profiter du prestige au moins relatif dont peut

être entouré le nom de la théosophie. En effet, ce nom, bien antérieurement à la création de la Société dite Théosophique, servait de dénomination commune à des doctrines diverses, mais se rattachant toutes à un type assez bien défini, et, quel que soit le jugement que l'on peut porter sur ces doctrines, on ne saurait du moins leur contester un caractère sérieux que n'a point celle de la Société dont il s'agit, si tant est que l'on puisse même dire que cette dernière a vraiment une doctrine.

Nous ne croyons pas que la théosophie, entendue dans son que nous avons parfois entendu soutenir. Une telle confusion entre la théologie et la philosophie », suivant une opinion que nous avons parfois entendu soutenir. Une telle confusion entre deux domaines qui doivent demeurer essentiellement distincts peut bien s'être produite en fait dans des cas assez nombreux, et cela même chez des philosophes qui n'ont jamais voulu être autre chose que philosophes, de sorte qu'on arriverait ainsi à trouver de la théosophie là où il n'y en a pas en réalité ; elle n'a pas pu constituer l'intention première de ceux qui se sont eux-mêmes intitulés théosophes, chez lesquels il y a souvent bien des confusions aussi, mais d'un autre ordre, et portant surtout sur la qualité de leur mysticisme spécial, car tous sont plus ou moins des mystiques, encore que ce mysticisme soit peut-être fort sujet à caution au regard d'une orthodoxie rigoureuse. En tout cas, la théosophie prétend être quelque chose de plus que la simple philosophie, et, quoi qu'il en soit du bien-fondé de cette prétention, elle est certainement quelque chose d'autre, ou, si l'on veut, elle correspond à une autre façon de penser ; ce titre de « sagesse divine », qu'elle s'attribue à tort ou à raison, l'oppose même en un sens à cette « sagesse humaine », et purement humaine, qu'est proprement la philosophie.

Les doctrines qu'on peut ranger légitimement sous le vocable de théosophie ont toutes pour trait commun et fondamental d'être des conceptions plus ou moins strictement ésotériques, d'inspiration religieuse et même mystique, et se réclamant d'une tradition tout occidentale, dont la base est

toujours, sous une forme ou sous une autre, le Christianisme : telles sont, pour nous borner à citer quelques noms parmi les plus connus, des doctrines comme celles de Jacob Bœhme, de Gichtel, de Swedenborg, de Louis-Claude de Saint-Martin, d'Eckartshausen. Or l'organisation qui s'intitule actuellement « Société Théosophique » ne procède d'aucune doctrine de ce genre, ni d'aucune école qui s'y rattache, même indirectement : les théories plus ou moins cohérentes qui ont été émises ou soutenues par ses chefs n'ont aucun des caractères que nous venons de dire, à part la prétention à l'ésotérisme : elles se présentent, faussement d'ailleurs, comme ayant une origine orientale, et, si l'on a jugé bon d'y joindre depuis un certain temps un pseudo-christianisme d'une nature très particulière, il n'en est pas moins vrai que leur tendance primitive était, au contraire, franchement antichrétienne. « Notre but, disait alors Mme Blavatsky, n'est pas de restaurer l'Hindouïsme, mais de balayer le Christianisme de la surface de la terre » (1). Les choses ont-elles changé, depuis lors, autant que les apparences pourraient le faire croire ? Il est tout au moins permis de se méfier, en voyant que la grande propagandiste du nouveau « Christianisme ésotérique » est Mme Besant, la même qui s'écriait jadis qu'il fallait « avant tout combattre Rome et ses prêtres, lutter partout contre le Christianisme et *chasser Dieu des Cieux* » (2). Sans doute, il est possible que la doctrine de la Société Théosophique et les opinions de sa présidente actuelle aient « évolué », mais il est possible aussi que leur néo-christianisme ne soit qu'un masque, car, lorsqu'on a affaire à de semblables milieux, il faut s'attendre à tout ; mais n'anticipons pas.

Ce que nous avons voulu établir pour le moment, c'est que la doctrine de la Société Théosophique, ou du moins ce qui lui tient lieu de doctrine, n'a absolument aucun droit à se réclamer de la véritable théosophie, qu'il n'y a entre l'une et

(1) Déclaration faite à M. Alfred Alexander, et publiée dans *The Medium and Daybreak*, de Londres, janvier 1893, p. 23.

(2) Discours de clôture du Congrès des libres-penseurs tenu à Bruxelles en septembre 1880.

l'autre aucune filiation, même simplement idéale, de telle sorte qu'on ne peut les confondre que par mauvaise foi ou par ignorance : mauvaise foi chez les chefs de la Société, ignorance chez la plupart de ceux qui les suivent, et aussi, il faut bien le dire, chez certains de leurs adversaires, qui, insuffisamment informés, commettent la faute grave de prendre leurs affirmations au sérieux, et de croire par exemple qu'ils représentent une tradition orientale authentique, alors qu'il n'en est rien. La Société Théosophique, comme on le verra plus loin, ne doit même son appellation qu'à des circonstances tout accidentelles ; ses membres ne sont nullement des théosophes, mais ils sont, si l'on veut, des « théosophistes ». Du reste, la distinction entre ces deux termes « theosophers » et « theosophists » est presque toujours faite en anglais, où le mot « theosophism », pour désigner la doctrine de cette Société, est aussi d'un usage courant : elle nous paraît assez importante pour qu'il soit nécessaire de la maintenir également en français, malgré ce qu'elle peut y avoir d'inusité. Maintenant que nous avons donné les raisons pour lesquelles il y a là plus qu'une simple question de mots, nous ne nous occuperons plus de la théosophie et des théosophes, mais seulement du théosophisme et des théosophistes.

II. — Les origines de la Société Théosophique

Après ces quelques considérations préliminaires, nous devons rappeler qu'il a déjà paru dans cette Revue une étude assez étendue sur le même sujet, due au Dr J. Ferrand (1) ; nous nous contenterons d'y renvoyer pour une bonne partie des détails qui concernent la biographie des fondateurs de la Société Théosophique, Mme H. P. Blavatsky et le colonel Olcott, et de sa présidente actuelle, Mme Annie Besant. Cependant, l'historique de la Société, tel qu'il y a été donné, a besoin d'être complété à certains égards, notamment en ce

(1) *La doctrine de la Théosophie, son passé, son présent, son avenir* ; août 1913, pp. 14-52.

qui concerne ses origines et ses rapports avec diverses organisations à caractère plus ou moins occulte ; ce sont ces questions que nous nous proposons de traiter en premier lieu.

Nous rappellerons que Mme Blavatsky, après différentes aventures, combattit dans les rangs des Garibaldiens et fut blessée à Mentana ; elle vint ensuite à Paris, où elle fut quelque temps sous l'influence d'un certain Victor Michal, magnétiseur et spirite (1). Elle-même était alors spirite, elle le disait du moins, et se donnait comme appartenant à l'école française d'Allan Kardec, dont elle garda par la suite quelques idées, notamment en ce qui concerne la « réincarnation ». Si nous semblons mettre en doute la sincérité du spiritisme de Mme Blavatsky, malgré ses multiples affirmations de la période antérieure à la fondation de sa Société (2), c'est que, par la suite, elle déclara qu'elle n'avait jamais été « spiritualiste » (3) (on sait que ce mot, dans les pays anglo-saxons, est souvent pris comme synonyme de spirite) ; à quel moment a-t-elle menti ? Quoi qu'il en soit, il est certain qu'elle exerça la profession de « médium », d'abord au Caire en 1871 et 1872, puis, après un nouveau séjour à Paris, à New-York en 1874 : et ce qui est non moins certain, c'est qu'elle fut, comme bien d'autres médiums professionnels, convaincue de fraude à plusieurs reprises (4).

Ouvrons ici une parenthèse : nous ne voulons pas dire que tout soit faux dans les phénomènes qui servent de base au spiritisme ; ces faits, en eux-mêmes, sont d'ailleurs parfaitement indépendants de l'interprétation absurde qu'en donnent les spirites ; mais, en tout cas, ils ont été fréquemment simulés par des mystificateurs, et tout individu qui fait de la production de ces phénomènes un métier est éminemment suspect, parce que, alors même qu'il aurait quelques qualités médiumniques réelles, son intérêt l'incite à frauder

(1) Né à Grenoble en 1824, mort à Paris en 1889.

(2) Notamment dans ses lettres à A. N. Aksakoff (1874-1875).

(3) *Light*, de Londres, 19 février 1881 ; *id.*, 11 octobre et 11 novembre 1884.

(4) *Mind and Matter*, de Philadelphie, 21 novembre 1880 ; communication faite au Congrès de Chicago, en 1893, par M. W. Emmett Coleman.

lorsque, pour une raison ou pour une autre, il se trouve dans l'impossibilité de présenter de vrais phénomènes. Tel a peut-être été, au début surtout, le cas de Mme Blavatsky ; mais ce qui est assez curieux, c'est que, lorsqu'elle partit pour l'Amérique en 1873, elle se prétendait « contrôlée » par un « esprit » du nom de John King, et que ce même nom se trouve invariablement mêlé à toutes les manifestations d'un certain nombre de faux médiums qui furent démasqués vers la même époque (1), comme si ces faux médiums agissaient tous sous une même inspiration. Ce qui est très significatif aussi sous ce rapport, c'est que Mme Blavatsky, en 1875, écrivait ceci : « J'ai été *envoyée* de Paris en Amérique afin de vérifier les phénomènes et leur réalité et de montrer la déception de la théorie spiritualiste » (2). Envoyée par qui ? Plus tard, elle dira : par les « Mahâtmâs » ; mais alors il n'en est pas encore question, et d'ailleurs c'est à Paris qu'elle a reçu sa mission, et non dans l'Inde ou au Thibet. D'autre part, il paraît que, lorsqu'elle arriva en Amérique, elle demandait à toutes les personnes avec qui elle entrait en relations si elles connaissaient quelqu'un du nom d'Olcott (3) : et elle finit en effet par rencontrer, le 14 octobre 1874, à la ferme hantée de Chittenden, Henry S. Olcott, qui avait gagné le titre de colonel en servant dans la police militaire pendant la guerre de Sécession, et qui faisait alors du journalisme. Or Olcott connaissait déjà John King, s'il faut en croire ce qu'il écrivait en 1876 à propos de ce prétendu « esprit » : « Il a été souvent à Londres ; en fait, je l'y ai rencontré moi-même en 1870 » (4). Dans la correspondance où nous relevons cette phrase, il y a bien des affirmations qu'il est difficile de prendre au sérieux, et on se demande souvent si Olcott cherche à tromper les autres ou s'il joue lui-même un rôle de dupe ; nous ne croyons pas, pour notre part, qu'il

(1) Les frères Davenport (1864) ; les Holmes (Philadelphie, début de 1875) ; Fireman (Paris, juin 1875) ; Herne (Londres) ; C. E. Williams (La Haye, 1878), etc. — Rappelons aussi la *Katie King* de Miss Florence Cook, le fameux médium de William Crookes ; cette similitude de nom n'est-elle due qu'au hasard ?

(2) Lettre à Stainton Moses : *Light*, 9 juillet 1892, p. 331.

(3) Voir les récits de la comtesse Wachtmeister.

(4) Lettre à Stainton Moses.

ait toujours été aussi naïf qu'il a bien voulu le paraître, ni qu'il ait été aussi complètement suggestionné que certains autres par Mme Blavatsky. La vérité arrive parfois à se faire jour à travers toutes ces fantasmagories : ainsi, dans la lettre à laquelle nous venons de faire allusion, et où il est parlé de John King d'une façon qui, dans l'ensemble, donne à penser qu'il ne s'agit que d'une « matérialisation », il est dit cependant que ce même John King *est* membre d'une Loge maçonnique (le verbe est au présent), comme l'était Olcott lui-même, ainsi que son correspondant, le Rév. Stainton Moses, et aussi Victor Michal, le premier magnétiseur de Mme Blavatsky. Nous aurons à signaler par la suite bien d'autres relations entre la Société Théosophique et la Maçonnerie ; mais ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'il semble que le nom de John King pourrait bien dissimuler tout simplement un homme vivant, dont la véritable identité devait demeurer inconnue ; était-ce lui qui avait missionné Mme Blavatsky et qui avait préparé l'association de celle-ci avec Olcott ? C'est au moins fort vraisemblable, et, dans ce cas, il faudrait admettre que cette individualité mystérieuse agissait pour le compte de quelque groupement non moins mystérieux ; c'est ce que la suite confirmera encore en nous montrant d'autres cas similaires. Nous ne prétendons pas, cependant, résoudre la question de savoir qui était John King ; nous constaterons simplement que , dans un passage de ses *Old Diary Leaves* où il raconte un « phénomène » produit par Mme Blavatsky en avril 1875 (il s'agit d'un dessin soi-disant tracé par voie occulte sur une page d'un carnet, et dans lequel figurait un bijou de Rose-Croix maçonnique), Olcott accole le nom de John King à celui d'un certain Henry de Morgan (ces deux noms auraient été inscrits en tête du dessin en question) ; peut-être y a-t-il là une indication, mais nous ne voudrions pas être trop affirmatif là-dessus (1).

(1) Dans une lettre adressée à Solovioff en février 1886, Mme Blavatsky parle d'un certain M... qui l'aurait « trahie et ruinée en disant des mensonges au médium Home qui l'a discréditée pendant dix ans déjà » ; s'agit-il encore là du même personnage qui, pour une raison quelconque, aurait abandonné son ancien agent vers 1875 ou 1876, c'est-à-dire vers l'époque où il avait en effet cessé d'être question de John King et où l'on avait pu remarquer un changement d'orientation chez Mme Blavatsky ?

Après l'échec de son « club à miracles », échec comparable à celui qui s'était déjà produit au Caire, Mme Blavatsky fit la rencontre de George H. Felt, qui se disait professeur de mathématiques et égyptologue (1), et qui était membre d'une société secrète désignée habituellement par les initiales « H. B. of L. » (*Hermetic Brotherhood of Luxor*). A la suite de cette rencontre, et exactement le 7 septembre 1875, John King fut remplacé par un autre prétendu « esprit » qui se faisait appeler Sérapis ; au moment même où ce changement se produisait, le médium Dunglas Home attaquait publiquement Mme Blavatsky (2), et bientôt celle-ci, qui jusqu'alors semblait ne s'être occupée que de spiritisme, allait déclarer, avec une évidente mauvaise foi, qu'elle « n'avait jamais été et ne serait jamais un médium professionnel », et qu'elle avait « consacré sa vie entière à l'étude de l'ancienne kabbale, de l'occultisme, des sciences occultes » (3) ; c'est que Felt venait de la faire affilier, ainsi qu'Olcott, à la H. B. of L. (4). Ajoutons d'ailleurs tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir, que les deux associés devaient être expulsés de cette organisation quelque temps avant leur départ d'Amérique (5).

(1) *Old Diary Leaves*, par Olcott : *Theosophist*, novembre et décembre 1892. — La présentation fut faite par un journaliste nommé Stevens.

(2) Dans un livre intitulé *Incidents in my Life*.

(3) Lettre du 25 juin 1876.

(4) « J'appartiens à une Société mystique » (lettre du 12 avril 1875). — Dans cette même lettre, elle disait cependant encore : « John King et moi sommes liés depuis des temps anciens, longtemps avant qu'il ait commencé à se matérialiser à Londres... » — Cf. *Old Diary Leaves*, par Olcott, pp. 75-76.

(5) Les faits précédents ont donné lieu à une méprise du Dr Ferrand, qui, après avoir parlé de l'organisation de la Société Théosophique, écrivait ceci : « Au-dessus des dirigeants qui constituent l'École théosophique orientale (section ésotérique), il y a encore une Société secrète, recrutée dans ces dirigeants, dont les membres sont inconnus, mais signent leurs manifestes des initiales H. B. of L. » (p. 28). Nous connaissons fort bien la H. B. of L., et nous pouvons affirmer que, depuis ce que nous venons de rapporter, elle n'a plus jamais eu aucune relation avec la Société Théosophique et s'est même constamment trouvée en opposition avec elle ; nous possédons d'ailleurs des documents qui en fournissent la preuve absolue. Les enseignements des deux organisations sont en contradiction sur bien des points essentiels ; en particulier, la doctrine de la H. B. of L. est nettement « anti-réincarnationniste ».

Le 30 octobre 1875 fut fondée à New-York une société dite « d'investigations spiritualistes » ; Olcott en était président, Felt et le Dr Seth Pancoast vice-présidents, Mme Blavatsky secrétaire ; parmi ses membres figuraient Charles Sotheran, un des hauts dignitaires de la Maçonnerie américaine (1), et William Q. Judge, qui devait jouer par la suite un rôle considérable dans la Société Théosophique. C'est en effet cette société qui, le 17 novembre suivant, fut changée en « Société Théosophique », sur la proposition de son trésorier, Henry J. Newton, un riche spirite qui ignorait certainement tout de la théosophie, mais à qui ce titre plaisait sans qu'il sût trop pourquoi. Ainsi, ce nom de la Société Théosophique ne fut adopté que pour faire plaisir à un adhérent qu'on avait tout intérêt à ménager à cause de sa grande fortune (2) ; c'est pourquoi l'on passa outre à l'opposition de Felt, qui aurait préféré la dénomination de « Société Égyptologique ». Après avoir fait cependant une conférence sur la « kabbale égyptienne », Felt disparut brusquement, laissant divers papiers entre les mains de Mme Blavatsky ; sans doute sa mission était-elle accomplie.

Au bout de peu de temps, Sérapis, qui avait remplacé John King, fut remplacé à son tour par un « Kashmiri brother » ; que s'était-il donc encore passé ? Olcott et Mme Blavatsky avaient conclu, par l'entremise d'un certain Hurrychund Chintamon, « une alliance offensive et défensive » (3) avec

(1) Le général Albert Pike, Grand-Maître du Rite Ecossais pour la juridiction méridionale des États-Unis, fréquenta aussi Mme Blavatsky vers cette époque, mais ces relations semblent bien n'avoir eu aucune suite. — La réputation d'Albert Pike comme écrivain maçonnique a été très surfaite : dans une bonne partie de son principal ouvrage, *Morals and Dogma of Freemasonry*, il n'a fait que démarquer, pour ne pas dire plagier, le *Dogme et Rituel de la Haute Magie* de l'occultiste français Éliphas Lévi.

(2) Les exemples abondent de gens riches qui furent séduits par les chefs de la Société Théosophique, et dont ceux-ci, en leur promettant toutes sortes de merveilles, tirèrent des subsides pour eux-mêmes et pour leur organisation. — Pour ce qui est de Newton, il ne tarda pas à se retirer de la Société, après s'être aperçu des fraudes que Mme Blavatsky commettait avec l'aide d'une certaine dame Phillips et de sa servante (communication de M. W. Emmett Coleman au Congrès de Chicago, 1893).

(3) Lettre de Mme Blavatsky à sa sœur, 15 octobre 1877.

l'*Arya Samâj*, association fondée dans l'Inde, en 1870, par le Swamî Dayânanda Saraswatî, et leur Société Théosophique devait désormais être regardée comme constituant une section de cette association. C'est à ce propos que Mme Blavatsky, déguisant la vérité comme cela lui arrivait si souvent, écrivait au moment de l'apparition de son *Isis Dévoilée* : « J'ai reçu le grade d'*Arch Auditor* de la principale Loge maçonnique de l'Inde ; c'est la plus ancienne des Loges maçonniques, et l'on dit qu'elle existait avant Jésus-Christ » (1). Or l'*Arya Samâj* était d'origine toute récente et n'avait rien de maçonnique, et, d'ailleurs, à vrai dire, il n'y a jamais eu de Maçonnerie dans l'Inde que celle qui y a été introduite par les Anglais. La Société dont il s'agit se donnait pour but « de ramener la religion et le culte à la simplicité védique primitive » ; comme plusieurs autres organisations qui se formèrent dans le même pays au cours du XIXe siècle, et qui toutes échouèrent malgré l'appui que les Anglais leur fournirent en raison de leurs tendances antitraditionnelles (2), elle procédait d'un esprit « réformateur » tout à fait comparable à celui du Protestantisme dans le monde occidental : Dayânanda Saraswatî n'a-t-il pas été appelé « le Luther de l'Inde » (3) ? On ne peut, certes, regarder un tel homme comme une autorité en fait de tradition hindoue ; certains ont été jusqu'à dire que « ses pensées philosophiques n'allaient pas même aussi loin que celles d'Herbert Spencer » (4), ce que nous croyons un peu exagéré. Quoi qu'il en soit, Dayânanda Saraswatî, qu'Olcott appelait alors « un des plus nobles Frères vivants » (5), et dont les correspondances, transmises en réalité par une voie toute naturelle, allaient bientôt se transformer en « messages astraux » émanés des « Mahâtmâs » thibétains, Dayânanda Saraswatî, disons-nous, devait rompre en 1882 son

(1) Lettre du 2 octobre 1877.

(2) Nous faisons surtout allusion ici au *Brahma Samâj* et à ses diverses ramifications.

(3) Article de M. Lalchand Gupta dans l'*Indian Review*, 1913.

(4) Har Nârâyana, *The Vedic Philosophy*. Introduction, p. XLI.

(5) Lettre à Stainton Moses, 1876.

alliance avec la Société Théosophique, en dénonçant Mme Blavatsky comme une « farceuse » (*trickster*), et en déclarant « qu'elle ne connaissait rien de la science occulte des anciens Yogis et que ses soi-disant phénomènes n'étaient dus qu'au mesmérisme, à des préparations habiles et à une adroite prestidigitation », ce qui était en effet la stricte vérité.

Au point où nous en sommes arrivé, une constatation s'impose : c'est que les noms des soi-disant « guides spirituels » de Mme Blavatsky ne faisaient que traduire les différentes influences qui se sont successivement exercées sur elle ; c'est là ce qu'il y a de très réel sous toute la fantasmagorie dont elle s'entourait, et l'on peut légitimement en conclure qu'elle fut surtout un « sujet » ou un instrument entre les mains d'individus ou de groupements occultes s'abritant derrière sa personnalité ; et c'est ce qui explique ses impostures, sans toutefois les excuser. Mais voici encore autre chose, qui permettra peut-être d'apporter au sujet de ces influences quelques précisions nouvelles : en 1876, Olcott écrit à Stainton Moses qu'il est « régulièrement inscrit comme novice dans la Fraternité », qu'il a été « longtemps en relations personnelles par correspondance » avec les chefs de celle-ci, et qu'ils lui ont « écrit certaines choses que Mme Blavatsky ne soupçonne même pas qu'il sait ». De quelle « Fraternité » s'agit-il ? Ce n'est sûrement pas la H. B. of L., et ce ne doit pas être non plus l'*Arya Samâj* ; quant à la fameuse « Grande Loge Blanche du Thibet », il n'en était pas encore question, mais les termes employés étaient assez vagues pour autoriser toutes les confusions ultérieures, volontaires ou involontaires. Dans une autre lettre adressée un peu plus tard au même correspondant, et de laquelle il semble résulter que celui-ci avait accepté d'entrer dans la société à laquelle Olcott appartenait, on lit ceci : « Je désire que vous demandiez à *Imperator*, en lui présentant mes compliments, s'il ne pourrait pas faire quelque chose, à la manière psychologique (*sic*), pour empêcher Mme Blavatsky d'aller dans l'Inde. Je suis très inquiet sur ce point ; je ne puis rien faire moi-même... Les calomnies qui ont circu-

lé en Europe et ici l'on abattue si profondément... que j'ai peur que *nous* ne la perdions. Ceci peut être une petite chose pour les spiritualistes, mais c'en est une grande *pour nous trois*... Demandez à *Imperator* ce que je suggère... Il semble être un esprit sage, et peut-être en est-il un puissant. Demandez-lui s'il peut et s'il veut nous aider... Il y a ici une Mme Thompson, une veuve riche de sept millions (de dollars), qui cultive le terrain sur lequel marche Mme Blavatsky. Cette dame lui offre argent et tout ce qui s'ensuit pour aller dans l'Inde et lui fournir ainsi une occasion d'étudier et de voir par elle-même... N'oubliez pas *Imperator* » (1). Ainsi, il y avait alors une influence dont Olcott et Stainton Moses se faisaient les agents, et qui était opposée au départ de Mme Blavatsky pour l'Inde ; ce n'était donc pas l'influence de l'*Arya Samâj*, ni d'aucune autre organisation orientale. Maintenant, pourquoi Olcott dit-il : « pour nous trois » ? Lui et son correspondant, cela ne fait que deux ; le troisième semble bien n'être autre que cet *Imperator* dont il réclame l'appui avec tant d'insistance ; mais qui était cet être mystérieux ? C'était, paraît-il, un « esprit » qui se manifestait dans le cercle dirigé par Stainton Moses et son ami le Dr Speer ; mais ce qui est étrange, et ce qui peut donner la clef de bien des choses, c'est que cet « esprit » se soit attribué le nom ou plutôt le titre d'*Imperator*, qui est celui du chef d'une société secrète anglaise, l'*Order of the Golden Dawn in the Outer* (littéralement « Ordre de l'Aube d'Or à l'Extérieur »).

L'Ordre que nous venons de nommer se présente comme une « société d'occultistes étudiant la plus haute magie pratique », et qui « marche en quelque sorte parallèlement au vrai *Rosicrucianisme* » : les femmes y sont admises au même titre que les hommes, et la qualité de membre demeure cachée. Il y a trois officiers principaux : l'*Imperator*, le *Praemonstrator* et le *Cancellarius*. Ce même Ordre est étroitement rattaché à la *Societas Rosicruciana in Anglia*, fondée

(1) Les lettres d'Olcott à Stainton Moses ont été publiées par celui-ci dans le *Light* des 9 et 23 juillet 1892.

en 1867 par Robert Wentworth Little, et qui n'admet que des Maçons parmi ses membres (1). Dans une lettre adressée au directeur de la revue théosophique *Lucifer*, en juillet 1889, par le comte Mac-Gregor Mathers, secrétaire du Collège Métropolitain de la *Societas Rosicruciana* et membre du Haut Conseil d'Angleterre (2), il est dit entre autres choses : « Cette Société étudie la tradition occidentale... Des connaissances de pratique sont le privilège des plus hauts initiés, qui les tiennent secrètes ; tous les Frères tiennent secret leur grade. La Société Théosophique est en relations d'amitié avec eux... Les étudiants hermétiques de la G. D. (*Golden Dawn*) Rosicrucienne en sont, pour ainsi dire, les représentants *à l'extérieur*. » Et cette lettre se termine par ces mots qui lui confèrent un caractère officiel : « Publié par ordre du Supérieur *Sapere Aude*, Cancellarius in Londinense », et que suit ce post-scriptum assez énigmati-

(1) La *Societas Rosicruciana*, qui a une branche américaine depuis 1880, comprend neuf grades, répartis en trois ordres. En 1901, ses chefs, qui sont au nombre de trois et portent le titre de *Mages*, étaient : W. Wynn Westcott, *Supreme Magus* ; J. Lewis Thomas, *Senior Substitute Magus* ; S. L. Mac-Gregor Mathers, *Junior Substitute Magus* (*Cosmopolitan Masonic Calendar*, p. 59).

(2) Le comte Mac-Gregor Mathers, mort il y a quelques années, était le frère aîné de M. Mac-Gregor, représentant en France de l'*Order of the Golden Dawn in the Outer*. On fit quelque bruit à Paris, en 1899 et en 1903, autour des tentatives de restauration du culte d'Isis par M. et Mme Mac-Gregor, sous le patronage de l'écrivain occultiste Jules-Bois. Ajoutons, à titre de curiosité, que Mme Mac-Gregor, la « Grande-Prêtresse Anari », est la sœur de M. Bergson. Or, dans un récent article se rattachant à une controverse sur le bergsonisme, M. Georges Pécoul écrit que « les théories de la Société Théosophique sont si étrangement semblables à celles de M. Bergson qu'on peut se demander si elles ne dérivent pas toutes deux d'une source commune, et si MM. Bergson, Olcott, Leadbeater, Mmes Blavatsky et Annie Besant n'ont pas tous été à l'école du même Mahâtmâ, Koot Hoomi ou... quelque *Autre* » ; et il ajoute : « Je signale le problème aux chercheurs, sa solution pourrait peut-être apporter un supplément de lumière sur l'origine bien mystérieuse de certains mouvements de la pensée moderne et sur la nature des « influences » que subissent, souvent inconsciemment, l'ensemble de ceux qui sont eux-mêmes des agents d'influences intellectuelles et spirituelles » (*Les Lettres*, décembre 1920, pp. 669-670 ; voir aussi pp. 676-678). Les affinités du bergsonisme avec les mouvements « néo-spiritualistes » ne nous ont jamais paru douteuses, et nous ne serions même nullement étonné de voir M. Bergson, suivant l'exemple de William James, aboutir finalement au spiritisme.

que : « Sept adeptes qui possèdent l'*élixir de longue vie*, vivent actuellement et se réunissent chaque année dans une ville différente. » L'*Imperator* de la G. D. était-il l'un de ces « sept adeptes » mystérieux ? C'est bien possible, et il y a même pour nous d'autres indices qui semblent le confirmer; mais sans doute le « Supérieur *Sapere Aude* » n'avait-il pas autorisé de révélations plus explicites à cet égard.

Nous avons vu apparaître ici pour la première fois le Rosicrucianisme, que nous retrouverons quand nous aurons à parler du prétendu « Christianisme ésotérique ». Pour le moment, nous nous bornerons à signaler, d'une part, qu'Olcott a raconté à plusieurs reprises, dans le *Theosophist* et dans ses livres, que Mme Blavatsky portait toujours sur elle un bijou de Rose-Croix « qu'elle avait reçu d'un adepte », et, d'autre part, que, parmi les personnages qui jouèrent un rôle important dans la Société Théosophique lorsque son siège eut été transporté dans l'Inde, se trouvait le Dr Franz Hartmann, un Allemand qui se disait rosicrucien, et avec qui Mme Blavatsky ne paraît pas avoir été toujours dans les meilleurs termes (1). Ce Dr Franz Hartmann, qui mourut en 1912 à Kempten (Bavière), a publié d'assez nombreux ouvrages (2), et notamment une sorte de roman intitulé *Une aventure chez les Rosicruciens*, qui parut en 1887 à Boston, centre de la branche américaine de l'*Order of the G. D. in the Outer* : ce livre contient la description d'un monastère théosophique imaginaire, supposé situé dans les Alpes ; et l'auteur raconte que ce monastère relève de l'Ordre des « Frères de la Croix d'Or et de la Rose-

(1) Voir notamment une lettre datée de Naples, 23 mai 1885.

(2) Voici les titres de quelques-uns des principaux : *Dans le Pronaos du Temple de Sagesse*, « contenant l'histoire des vrais et des faux Rosicruciens, avec une introduction aux Mystères de la Philosophie Hermétique », livre dédié à la duchesse de Pomar ; *Symboles secrets des Rosicruciens* ; *La Vie de Jéhoshua, le Prophète de Nazareth*, « étude occulte et clef de la Bible, contenant l'histoire d'un Initié » : *Magie blanche et noire* ; *Les Principes de la Géomancie*, d'après Cornélius Agrippa, etc.

Croix » (1), et que son chef porte le titre d'*Imperator* (2). Disons encore, pour en finir avec ce qui concerne le Dr Hartmann, qu'il fut l'un des promoteurs d'un certain « Ordre de la Rose-Croix Ésotérique », qu'il ne faut pas confondre avec une autre organisation rosicrucienne austro-allemande, de fondation plus récente, dont le chef est le Dr Rudolf Steiner (3). A vrai dire, le Rosicrucianisme n'a plus, à notre époque, une signification bien définie : une foule de gens qui s'intitulent « Rose-Croix » ou « Rosicruciens » n'ont aucun lien entre eux, non plus qu'avec les anciennes organisations du même nom, et nous pourrions dresser une longue liste de sociétés plus ou moins secrètes qui n'ont guère de commun que cette dénomination, accompagnée d'une ou de plusieurs épithètes distinctives ; aussi faut-il toujours bien prendre garde, lorsqu'il s'agit du Rosicrucianisme, comme d'ailleurs lorsqu'il s'agit de la Maçonnerie, de ne pas attribuer à un groupement ce qui appartient à un autre qui peut lui être tout à fait étranger.

(*A suivre.*) R. Guénon.

(1) Cette dénomination fait penser à l'ancienne « Rose-Croix d'Or » d'Allemagne, à laquelle succédèrent en 1780, à Vienne, les « Frères Initiés de l'Asie », dont les chefs s'intitulaient « Pères et Frères des Sept Eglises Inconnues de l'Asie » ; on ne peut s'empêcher de se demander si les « sept adeptes » du comte Mac-Gregor n'auraient pas été leurs continuateurs.

(2) En septembre 1889, une société par actions fut constituée en Suisse, sous le nom de *Fraternitas*, pour réaliser et exploiter l'établissement théosophico-monastique imaginé par le Dr Franz Hartmann ; celui-ci eut pour associés dans cette affaire le Dr R. Thurmann, le Dr A. Pioda et la comtesse Wachtmeister.

(3) L' « Ordre de la Rose-Croix Ésotérique » paraît avoir été en relations suivies avec l' « Ordre Rénové des *Illuminati Germaniæ* », fondé ou réorganisé par Léopold Engel, et qui a joué un rôle politique extrêmement suspect.

POUR LA PHILOSOPHIE

DES ÊTRES NATURELS

Interprétation Aristotélicienne de l'Atomisme contemporain

CONCLUSIONS

La Doctrine s'achève dans le Théisme

Où en est-on ? Avant de poursuivre, résumons.

Le monde : un champ clos pour lutteurs classés d'après la richesse, typique, de leur bagage substantiel... De bas en haut : grains, atomes, plantes et bêtes. Et l'Homme : d'où nous étions partis ; puisque c'est lui, l'observateur.

Bref, l'individu, cela existe. Mais, lutteur, pourquoi ? A cause des rivalités. A cause encore d'une guerre dont la vie courante n'a point souci : entre individus et ambiance...

L'ambiance : l'éther des physiciens : le milieu énergique, continu, sans structure que l'on sache. — Elle lutte aussi, cette atmosphère.

Rappelons-nous... L'éther, par ses forces d'électromagnétisme, de pesanteur, tire sur le grain de toutes parts, l'écartelant : le pénétrant pour mouvoir son être intime. — Mais le grain est énergique, dans le volume d'éther qu'il fait sien. Arc-bouté sur le centre, *il tient* : victorieux, puisqu'il est là... Jeté, pourtant, par la force électrique de l'ambiance, sur le grain de signe inverse ; chassé loin du grain de même signe... Puis, entre grains mis en route, le magnétisme des champs d'espace éveille la force électromotrice d'induction.

L'atome. — Il contraint les granules à jouer en lui certains rôles... Lui absent, les forces physiques mèneraient les grains à leur gré. *Mais il est là !* Alors des charges positives

viennent s'enfermer, en surnombre spécifique, dans un noyau. Alors, autour du noyau pris pour soleil, des grains négatifs font planètes : aussi nombreux qu'il y a de charges positives en excès dans le noyau ; parcourant des orbites fixées : d'où le spectre typique. Alors aussi telles de ces planètes ont une tâche chimique : mais pas toutes, parfois aucune... D'où l'on voit que l'atome impose son être actif à l'îlot d'espace *où il est soi ;* ainsi que faisait le grain, tout à l'heure. — Mais les champs physiques sont là encore : quoique en sous-ordre. Tirant toujours sur les grains : si bien que l'atome en reste pesant, électrique, soumis aux forces d'inertie : comme nous serons, nous, pour loger aussi des grains en nous.

Le vivant. — *Maître chez soi* : à son tour ; à son heure. Forçant des atomes, cette fois, à le servir : sans nombre ; combinés en lourdes molécules d'élection... Il grossit, s'organise avec art, avec luxe. Il a sa biologie d'espèce. Il fait le geste qu'il croit bon, selon ce qu'il sait des choses. Il forme des projets, les accomplit. Il tire des conclusions. *Il cherche la cause : la Cause des causes, s'il est homme...* Simple animal, plus bas d'esprit, il reste en route.

L'établissement dans l'existence. — Le grain est né avec l'éther : ni avant, ni après. Le grain pour l'ambiance forte ; elle pour lui. Premier concert, irréductible... Après quoi, l'atome, le vivant, s'installent : système solaire, système d'étoiles, qui choisissent chacun leurs astres. — *Haussant, de ses activités et qualités, l'espace conquis, chaque atome ou vivant crée en soi le milieu propre.*

De ce qui précède, retenons avant tout que ce monde, organisé, hiérarchisé de façon si minutieuse, est plural, essentiellement. *C'est une* SOCIÉTÉ *d'êtres effectifs, logés dans une ambiance avec quoi il est impossible de les confondre.* — L'univers n'atteint pas à l'Unité.

En outre, dans ce monde là, ON EST OCCULTE. Invisible, ou presque. Impalpable, tout autant. — Paradoxe, quand je vois ce que j'écris avec cette plume ? Non : si nous allons au fond des choses.

Et sans doute, le grain « rayonne ». C'est bien avec ces émissions granulaires que nous construisons nos images visuelles (fausses, d'ailleurs ; car l'œil ne peut voir le grain, qui *est*, et « voit » des surfaces, inexistantes dans l'éther entre les grains très rares).

Mais, cela dit, l'éther est, en soi, *de l'occulte* : sa force intime, ses qualités actives sont matériellement inscrutables. *Or, le grain est tout pareil ; prenant son point d'appui sur cet éther.*

Et l'atome ! Des grains immatériellement liés, dans l'étendue.

Le vivant : semis très clair de tels atomes. Conquête plus vaste de l'espace. — Là-dedans, l'Idée vive aux aguets : qui capte, fait travailler, laisse tomber après emploi ! — Invisible, en soi, le personnage : mis à part le rayonnement que lancent les grains. Et d'ailleurs, combien sont à lui, de ces atomes, par conséquent, de ces granules, abstraction faite des aliments, inclusions, déchets et du liquide qui baigne le tout ?... Cherchez alors ce que révèle de soi-même, au sens, un tel vivant.

A peine concevable, cette nature ? Mais pas du tout. Telle qu'elle doit être, pour que « je pense », ici-même, très vivant : *si occulte par mon esprit actif qu'il faut bien que mon corps le soit aussi, pour que je sois* MOI, *d'ensemble.* — De l'activité, cela ne se voit pas, ne se touche pas : qu'elle soit d'éther, de grain, d'atome, de vivant ordinaire, ou de penseur à deux pieds et sans plumes.

Monde logique, donc, où le savant est à l'aise. Monde fait aussi pour la vie journalière ; dès qu'il se concentre dans l'espace assez de molécules, libres ou liées par les forces résiduelles d'affinité, pour engendrer gaz, liquides, solides : tous assemblages qui jaillissent de l'occulte (ou qui en ont l'air) ;... mais sans rien nous apprendre, par le toucher ou par la vue, sur les lutteurs en présence, ni sur l'éther. — Si étrange que cela soit d'abord, il faut un philosophe pour me découvrir, *moi*, qui écris. Le même philosophe me découvre, *moi qui pense.*

Qu'oublions-nous ?... Oh ! pas autre chose que l'Eternel ! — L'Eternel : le Dieu du théisme. Quintessence d'occulte, d'invisible, que nous pouvons donc maintenant admettre : pourvu qu'on nous le montre réel, *nécessaire outre-nature*.

Comment y venir ?...

Déjà tout individu, et l'éther, avaient leur déterminisme spécifique. Déjà, donc, tout statut était l'effet d'une Parole... Mais dite par Qui ?

Que chacun raisonne ainsi : « Je suis *moi*, et rien d'autre : un simple particulier, vraiment ! — Mais l'Eternel existe : sans quoi il n'y aurait rien, depuis toujours. — Il y a donc moi, ET L'ETERNEL : l'Eternel dont, sitôt qu'il existe, je dépens. »

On pense ainsi, comme homme, parce qu'on sait faire. Aucun de ceux d'en dessous ne dit mot : mais l'argument vaut pour la bête, la plante, l'atome, le grain... Refaites-le... *Il vaut même pour l'éther des physiciens* : — L'éther ! sa continuité forte lui donnerait un faux air de monarque. Mais il n'a rien d'un absolu. En chaque place, il ne joue que son jeu du moment. Il n'est ni plus vieux que les grains, ni plus haut en dignité. A dire « éternel » le Concert grains + éther, cela ferait d'innombrables éternels coexistants : en lutte avec l'ambiance. Et l'éther, loin d'être souverain, se laisse conquérir : par l'atome, par le vivant. Alors, nous terminons ainsi : « Il y a tout ce qui *est*, tout ce qui obéit aux lois, à cette seconde, *et l'Eternel*. Autrement dit ; il y a la nature du moment, qui est serve, ET DIEU QUI RÈGNE. »

L'âge de ce monde, qui n'est pas l'Eternel ? — La vie a l'âge, au moins, des terrains actuellement fossilifères. Les atomes, à l'exception du ou des plus légers, naissent à mesure que nos soleils refroidissent. Les atomes du début sont presque aussi vieux que les grains : ou du même âge, pratiquement. Quant au Concert premier (grains + éther), *il a l'âge de l'espace et du temps*. — Plaît-il à l'Eternel d'avoir à son côté, depuis toujours, cette ambiance semée d'hôtes ? *Distinct des choses cosmiques, Il n'en est pas moins* LE CRÉATEUR.

Mais, enfin, où est Dieu ? — Pas en une place : puisqu'Il n'est pas du monde ! Et pourtant, nul doute, Il est ici. Il est partout. Tout est en Lui. — Nous apprendrons donc à opposer et combiner deux notions : Transcendance, Panenthéisme.

Mais, avant, puisque tout pose sur l'Homme, qui *est*, connaît, induit, conclut : nul ne doute-t-il plus de cet introducteur, qui d'abord conçoit les autres ; que nous concevons mieux après avoir, par lui, plongé, de cercle en cercle, au sol physique du monde : pour rebondir, à travers grains atomes, protoplasma, jusqu'à ce faîte humain, où l'on pense ? — Il y a peut-être encore tels doctrinaires pour se nier eux-mêmes ?... Que sais-je — monistes, phénoménistes, adorateurs du fait brut ?

Alors, je fais (moi, qui existe) une expérience : non plus sur l'innocente queue du chien ; mais aux dépens, au profit de ce moniste, mon voisin. Ce sera bref.

« Et *vous*, lui dis-je sans autre exorde, en le heurtant à l'épaule un peu fort : *qu'êtes-vous donc* ? »... Surpris, l'interpellé proteste. « A qui en avez-vous ? s'écrie-t-il. Quel sans-gêne ! » — A qui ? Mais c'est justement ce qu'on demande aux monistes.

Voyons ! le voisin est-il, par influence lamarckienne des milieux, matérialiste ? (Car il y aura des matérialistes, même dans l'immatériel monde du jour : ceux qui nieront l'activité, sauf d'en bas). Alors, il ne voudrait pas qu'on le « respectât », lui, quand il biffe tout ce qui serait, au monde, respectueux, respectable ; conservant juste la monistique Substance en mouvement brut ! Et je ne me gênerai, pour sûr, que si *ce que je heurte là* est mon prochain, corps et esprit : se faisant de la chair vive, dans un chez soi d'espace, avec tels atomes dont j'ai secoué les grains, un peu.

Mais le moniste en expérience n'est-il plus inféodé à ses pinces et scalpels ? Hausse-t-il le ton jusqu'à nous dire « organes divins » ?... Ah ! ceci est flatteur. Mais pour qui ? Ni pour moi ni pour lui : pour ce Dieu exorbitant, à qui nous fournissons alors, en cette place, ses actuels moyens de sentir et d'agir. — Panthéiste, je ne vous manque pas plus que

tout à l'heure de respect, voisin : tout continuant de se passer pour nous entre grumeaux consubstantiels à l'Etre unique. L'Eternel est plus distingué que chez les matérialistes d'en face, d'accord : mais il est Seul, toujours, et nous supprime... A moins que, l'Eternel, ce ne soit MOI (1).

Or, le voisin me regarde de travers !... Il n'est donc pas du tout le matérialiste, le panthéiste qu'il croit qu'il est : et j'avais raison de parler « à sa personne ».

Mais le phénoménisme de certains subjectivistes ? — Existeraient seules des lueurs conscientes. — Bien. Faute de *quelqu'un* qui voie en soi ces étincelles, qu'on se taise donc : nul par doctrine.

« Oh ! dit le savant (phénoméniste de l'autre bord) ce ne sont pas des flammes de conscience qui font le monde. Ce sont les faits, solides, objectifs : chenilles processionnaires inséparables. Il n'y a que cela. Ou, s'il y a autre chose, on n'en sait rien. » — Bon. *Qui* donc observe ? Qui raconte ? Qui tâche tout de même de comprendre ? Qui émet mieux que des bruits, quand il parle *ex cathedra* ?...

Bref, le savant, le philosophe sont réels : comme l'homme vulgaire... Nous voulons donc, à ces diplômés, un minimum de sens pratique : pour qu'ils causent bonnement avec des voisins, vrais aussi... Quand ce ne serait qu'en face de ce groupe objectif qu'il y aurait à *situer l'Eternel*, on ne ferait pas œuvre vide ! — Et puis, si ceux-là existent, il en est d'autres.

TRANSCENDANCE. — PANENTHÉISME

TRANSCENDANCE DE LA CAUSE PREMIÈRE

De bas en haut, le fossé : infranchissable aux particuliers, comme à la science qu'on a sur terre.

« Inconnaissable », la Parole de vie qui vient à nous, créatrice : ce dont on prend texte pour la nier. Inconnaissable, Elle-même : et jusque dans l'œuvre qu'Elle fait en moi ;

(1) En ce cas, je suis seul à exister. (Lire, du philosophe anglais G. SANTAYANA, avec Préface de M. BOUTROUX, *L'Erreur de la philosophie allemande. Je suis donc tu n'es pas.* Trad. franç. — Paris, 1917, Nouvelle Libr. nat. in-16, 220 p.

car mon essence personnelle m'est fermée... On sait de quelle nuit vive montent, de concert, et l'Idée qui mène l'organisme, et la pensée : capricieuse fille de l'Idée individuelle. — Ainsi s'étend sur nous le Mystère des origines et des êtres.

Mais, quoi d'étrange qu'on n'atteigne pas à la Force d'en haut, si Elle est *hors de cet espace et de ce temps* où nous sommes, nous : que nous contribuons à constituer ?...

L'ESPACE. Effet des choses et gens qui coexistent, des activités qui, l'une sur l'autre, se tendent. Propriété substantielle de l'éther : qui loge et pénètre les grains tout en opposant son être au leur. Propriété du grain, aussi : dans sa sphère déformable, élastique. De ce grain qui se contracte pour persister : le positif beaucoup plus que le négatif afin d'être plus inerte... Propriété de l'atome, dans le substantiel volume de qui gravitent les grains assimilés. Du vivant : toujours à la pêche de l'albuminoïde, qui vague parmi les chétives molécules des liquides salins d'imbibition...

Qui, donc, saurait tuer, après le vivant, l'atome et le grain — tuant du coup l'éther même — *anéantirait l'espace : tel qu'il se fait dans le temps* (Théorie de la Relativité d'Einstein).

Donc, Celui qui n'est aucune de ces choses étendues règne OUTRE-ESPACE.

Outre-espace, Dieu est Acte, sans champs moteurs. Il est Force, sans lignes de force. Il fait œuvre : immobile... Foyer, Source d'énergie, Il n'est pas tenu, Lui, de prendre le grain pour courtier, l'éther pour réceptacle, la radiation pour messagère.

L'étendue, aux choses qui ont des directions en soi : comme cet éther électromagnétique, que définit la double règle des trois doigts rectangulaires, dès qu'un grain bouge. — Mais, à la Cause immuable, l'Empire sans volume qui n'a plus de nom dans aucune langue au monde : domaine inaccessible, inimaginable, à celui qui respire, dont le cœur bat, qui travaille par des cellules nerveuses, à l'instant même où il pense, spirituel.

LE TEMPS. Les grains vont plus lentement ou plus vite, émettant la radiation... La radiation fuit, occulte, avec la

vitesse de la lumière... Des opérations sont en cours, où toute détente d'activité a pour antécédent la mise en tension, la contrainte. — Tels êtres inférieurs précédèrent ceux où ils jouent aujourd'hui les matériaux... Les atomes plus lourds surgirent après l'hydrogène, après l'hélium... L'hélium entre, par son noyau, et l'oxygène peut-être aussi, dans les noyaux radioactifs. — Les vivants ont évolué avec la Terre : l'Homme survenant (1) pour narrer l'histoire des choses, plantes et bêtes d'avant l'Histoire.....

Mais, l'Eternel, pour qu'Il *devînt* en cours d'Histoire, il faudrait qu'Il fût, qu'Il eût été tous ces êtres en variation... Or Il plane, Il crée, « ailleurs » : *préparant, annonçant, à chaque étape, la suivante.* — Il est donc HORS DU TEMPS, comme Il est outre-espace.

Voyons-le faire.

D'emblée les grains sont là, en tête à tête avec l'ambiance. Puis le monde part...

Que les grains fussent aux intentions expresses de l'atome, la preuve, c'est que les électrons d'aujourd'hui sont astres arrachés au système solaire d'atome, quand ils errent, désorbités. La preuve, c'est qu'on ne sait pas extraire encore le grain positif du sombre noyau d'atome où il se cache... Et ce n'était qu'en prévision de l'atome à venir que le grain positif restait en route, surchargé d'inertie, tandis que l'électron prenait, rapide, le mouvement de fronde. — *Mais l'atome, encore, manquait.* Parce que manquait ce qui fixe l'électron sur des orbites telles que la radiation s'envole, statutaire ; ... ce qui fait que l'hélium comprime deux grains positifs en excès dans son noyau et refuse, à ses deux planètes, tout rôle chimique. Et ainsi de suite. — Il manquait donc, au Concert premier (grains + éther) la spécifique raison d'être de chaque atome inscrit maintenant au Tableau périodique que l'on connaît.

D'où seraient tombées, au monde physique encore, ces jalouses et dures lois spéciales, sinon de cet « ailleurs » in-

(1) Quand ? Sujet brûlant ! Lire de M. M. BOULE, *Les hommes fossiles*, Paris, Masson, 1920.

connaissable où règne la Cause ? Où Elle régnait déjà quand Elle jetait les grains à l'éther : donnant du coup l'éther aux grains, pour champ physique ?

Mais le monde va. Il continue... Après l'atome, dès que possible, le vivant. — De quoi ce « possible » est-il fait ? De l'existence préalable, préconçue, de très grosses molécules carbo-azotées, à quoi le phosphore vienne se joindre. Il y faut donc l'installation, anticipée, de toute cette chimie du carbone : dite « organique », parce qu'elle annonce, permet les organismes. — Mais cela dispensera-t-il le vivant de marcher, l'œil fixé sur le but prescrit à son œuf supra-chimique ? Se passerait-il, ce vivant, du *triple instinct* (première partie de notre étude) qui différencie le germe, combine les fonctions : qui enseigne, avant toute expérience, comment on têtera, par exemple ?...

D'où l'on voit que les atomes nous prophétisaient, sans nous CAUSER.

Je redescends au chimisme encore inorganique. Celà pour y voir le berceau du vivant, déjà : berceau voulu. — Est-ce au hasard, en effet, qu'hydrogène et oxygène, oxygène et azote, réussissaient L'EAU, d'une part, milieu-né pour tout vivant, et d'autre part, L'AIR RESPIRABLE : chimiquement, simple mélange : mais tellement plus ? — Douter ici de la prévitale Providence, équivaudrait à croire que, vie installée, l'Herbivore trouve la table à brouter mise par hasard ; ou qu'il aura surgi des bêtes carnassières sans que le fuyant mangeur de plantes fût là pour elles ! Ces becs aigus, ces dents dures, n'auront été fournis à leurs propriétaires en appétit que parce qu'il y avait de la chair fraîche pour les ogres biologiques... Et aussi, chez la gent à une cellule : les bras suçeurs du Tentaculifère, les trichocystes du lanceur de dards empoisonnés, les plaques masticatrices de ce *Coleps*.

Partout donc Harmonie, sur la route du monde, et Dessein : immanents à la chute, sur terre, de la Gerbe créatrice de peuplement : mais transcendants au monde QUI REÇOIT :...

et qui remerciera par nos bouches humaines, supposées sages (1).

Mais l'organisation ne fait pas encore l'intelligence ! Quoique ce soit le même humain qui se développe et qui comprenne : inventif de corps autant que son esprit est ingénieux. Logique, rationnel, à tous étages.

La bête, ici, introduit l'homme...

Rappelons-nous l'enfant-chat. Dialogues et jeux : réflexions, calculs, malice ; bouderies et soupçon de tendresse. Egoïsme congénital : jusqu'au mouvement de ma plume qui est pour cette bête ; afin qu'elle joue ! — Et elle s'instruit, là, sous nos yeux, aidée ou non par le Bipède : allant jus-

(1) Sur la progressive et laborieuse édification de la grosse molécule organique, lire l'article, technique et philosophique à la fois, que M. José R. Carracido publie dans la Revue scientifique du 11 décembre 1920, sous ce titre suggestif : *Phylogénie chimique de la molécule albuminoïde.* (Aussi impossible à expliquer mécaniquement que la Phylogénie biologique : et bien certaine.)

On voit le chimiste ajouter péniblement de nouvelles molécules d'aminoacides aux polypeptides, étapes premières seulement des albumines ; alors que, le but de cet imitateur impuissant, c'est la molécule albuminoïde, mosaïque faite d'une centaine de pièces : à obtenir, à partir d'une molécule carbo-azotée très simple, en ne recourant qu'aux quatre ou cinq atomes organiquement fondamentaux...

Mais, très sûrement, dans le laboratoire de la cellule, les peptones « dont les poids moléculaires sont aux environs de 200 » mèneront aux *protéines* « qui atteignent le chiffre de 6.000 ». Et ce ne sont là qu'aliments encore : plasma sanguin, blanc d'œuf. Pour atteindre à ce que le vivant doit mettre immédiatement en œuvre, il faut souder, à ces protéines, des *groupes prosthétiques* phosphorés : qui ne seront pas moins complexes que les lécithines et les acides nucléiniques, etqui nous vaudront enfin les protéides, indispensables.

Or, se dit M. Carracido, les matières protéiques ne naissent que dans le milieu vivant, comme produits de la seule activité biologique : « Comment s'est donc formée la matière albuminoïde constitutive du premier être vivant ? »

Question qu'il est impossible d'éluder ; comme aussi de résoudre sans confier toute la suite des travaux à Qui de droit : *ce qui est proprement vital comme les étapes d'avant la vie...* Si le vivant réussit sa pêche miraculeuse, à l'affut dans l'immatériel éther conquis, c'est qu'on l'y aide de toutes façons. — Et c'est pourquoi le matérialisme nie le vivant.

qu'à la tape, avec cache-cache par principes... Mais, enfin, cela reste un chat. Et si dormeur, évidemment, faute d'ambition (1).

Pas de doute : l'esprit de la bête — indéniable — a été mis sous un couvercle, sous l'éteignoir ; *afin que nul n'ignorât, chez nous autres, que la* RAISON *n'est pas venue à l'homme par cette voie !*

Ainsi, donc, en bloc et en détail, voilà qui est clair : sur le plan d'être où ils s'actionnent, les hôtes de ce monde furent juchés, comme l'ambiance. — Soulevés au-dessus de la nuit par la Force qui triompha du Néant.

Ce n'est pas tout. Ces personnages, venus d'outre-nature, ont reçu, « d'ailleurs » toujours, l'outil commun du travail fait ou à faire : L'ÉNERGIE. — Vérité qui est, je crois, classique, ou devrait l'être.

D'abord, le monde physique... J'y mets aux prises grains et éther... Eh ! bien, rien ne marche, si les activités en présence n'ont pas été dérangées d'abord, contrecarrées. — De même qu'il faut lever le chien d'une arme.

Amorçage nécessaire : dont la nature est incapable !

Pour comprendre, j'isole cet univers, dès l'instant où il existe... Il reste donc autonome rigoureusement. — Alors tout est en règle ! Personne pour manquer aux lois consubstantielles... Le grain doit être aussi proche que possible de ses frères en pesanteur : il y est donc, sous réserve d'une exigence inverse... Les grains de signe contraire sont attirés, ceux de même signe repoussés : les voici donc répartis comme il convient... Inutile de s'occuper du magnétisme : faute que violence ait été faite aux grains pour les pousser contre le ressort de la gaine. — Bref, nulle contrainte. Mais le monde dort !

Cela dit, j'observe que la nature s'agite, en fait... *C'est donc que l'Animateur a passé là.*

(1) Nous avons ramené de la campagne un nouveau jeune ami : sujet d'élite parce qu'il est là pour son compte et n'a aucun besoin d'être dressé... Toutes les initiatives animales sont à noter.

C'est comme si vous trouviez, vous, l'horloge en marche, la toupie tournant, l'arc bandé... Evidemment, diriez-vous, « quelqu'un » leva les poids, tira la corde du jouet, ou courba l'arc. « Quelqu'un » qui n'était ni dans la toupie, ni dans l'arc, ni dans le mécanisme de l'horloge.

Celui qui mit en marche la nature ne faisait donc pas partie du monde : somme des choses qui s'agitent, qui sont tendues, ou le seront.

C'est maintenant comme si l'univers avait été créé tournant, lancé, et tout soulevé : n'ayant qu'à choir...

Sur ce, nous appelons l'atome, avec son Idée d'acteur chimique. Il emploie l'énergie physiquement mise au monde, trouvant les grains en vitesse : les négatifs faisant déjà planètes folles... S'il faut une capacité de travail de complément, pour que les grains positifs se laissent inclure en surnombre dans le noyau, on la donnera : *le monde n'étant pas définitivement clos, si Dieu est là.*

Eveillons l'Idée vivante de tel ou tel : pour lui, la chasse aux molécules va s'ouvrir. — Comment utilisée, comment transformée pour l'usage vital, l'énergie de radiation, celle du grain en course, de l'atome explosif ? Eh ! toute transformation d'énergie est un secret : s'agit-il seulement du monde physique. (Demandez à M. Langevin)... Tout ce qu'on peut dire, c'est que ma liberté même tire parti du déséquilibre initial. Et ceci encore : que l'Animateur a tendu l'arc du monde sans dépense préalable, *n'ayant pas été, Lui, mis en tension par quelque autre.*

Mais comment a-t-Il fait, de si loin : de si haut qu'Il en est « inconnaissable » ? — Oh ! le fossé du Transcendant n'est pas pour Lui.

Panenthéisme.

De Créateur à créature, le flux immédiat : *le flux d'être.*

Le monde, pour être porté par l'Eternel sur le Néant, sera dit « tout en Dieu » : y compris temps et espace. — L'idée est de Saint-Paul, croyons-nous ; Krause (1873) tira le mot du grec.

Dieu porte grains et éther « physiquement » : c'est l'univers primitif. Il porte « chimiquement » l'atome, ce vainqueur des champs physiques, mangeur de grains errants. Il nous élève « vitalement » : assimilant à notre être grains et atomes qu'il faut qu'Il conserve, même en nous.

Tomberaient à rien les êtres abandonnés, oubliés. Le monde peut donc finir. — Alors il a pu commencer. — Si l'on demande : que faisait l'Eternel avant le temps cosmique, nous répondrons : L'Eternel est certes assez riche pour se penser soi-même ; pour penser des êtres d'outre-espace ; sans « penser » la complexe organisation spatiale de notre monde, à moins qu'il ne Lui plaise.

Car Dieu crée les êtres *en les pensant* : étant Esprit. C'est son Vouloir qui soulève. — Ne faisons-nous pas de même, nous ? Mais pauvrement : sans donner vie et substance ! (1)

Ainsi *pensée*, dans l'Harmonie féconde, *la nature, c'est le Discours d'en haut :* d'où la logique du développement corporel et la tenue de notre pensée qui monte au jour.

Le monde étant PAR LE VERBE, on n'aura pas honte des solutions jugées « verbales » : étant « verbal », ce qui veut redire le Dessein deviné ; et d'ailleurs tout ce qui excède le nombre abstrait. — Mais, ce qui rend humble, c'est d'être *selon le Verbe* de si bas... Détermination, hélas ! implique limite. Et, de nous au Vrai, la transcendance !

Voilà pour le monde réalisé. Nous avions cherché le monde réalisable : hors-nature, nécessairement.

Eh ! bien, ni plus ni moins que les particuliers actuels et leur ambiance, la « matière première » de l'aristotélisme

1) Rien ne saurait être inactif, de ce qui est pensé si haut ! Au monde, donc, rien de brut et rien de mort.

L'erreur cartésienne est de dire *foncièrement inerte* (inerte par défaut radical d'idée, de force intime) l'espace-matière. — Bon seulement à être chassé, de ci, de là, sans naissances ni développements, sans êtres particuliers, sans corps individuels, un tel espace : *sans Dieu*... Les âmes cartésiennes, pourtant, *actives en Dieu :* mais transférées, par cela même, hors du monde inactif ; pour des œuvres de pensée pure, subjectives. D'où le fâcheux hiatus : non dans le réel, certes, qui continue ; mais dans la dialectique du système.

est « en Dieu » : *réelle aussi, parce que pensée.* — Réalisable signifie : pensé d'avance. — Mais, d'avance : quant au monde.

Matière première : Parole, donc, qui va tomber, créatrice. Vouloir suspendu. RÉSERVE DIVINE... D'aspect très différent, vue de ce côté-ci du fossé, ou tenant sa place « en Dieu ».

Selon le monde. — Nul déterminisme. Ni conditions, ni fonctions. Pas de travail : pas de mouvement... Ni dans le temps, ni dans l'espace... Supposons qu'il n'y ait nulle part encore de carbone ou d'azote. Ou que l'Echinoderme en soit au Crinoïde. Que l'Oiseau, le Mammifère n'aient pas brisé le moule reptilien. Que toute pensée, sur terre, soit encore animale... *Pour ce qui est le futur, l'inexistence, semble-t-il.*

Mais, dans l'Eternel, l'avenir est présent : hors du temps. Toute la phrase créatrice se développe dans l'actuel. (Ce par quoi, de très bas, nous copions Dieu encore : comme pour créer humainement l'objet de la pensée humaine. Car notre phrase est au présent, déjà, dans l'inconscience, avant d'être construite avec des mots.) — L'acteur à introduire existe donc, en Dieu, dans la coulisse. *Rien qu'un seuil à franchir !* et puis on bouge, on peine, on passe, selon sa loi.

Et nous, qui sommes au monde, que faisons-nous, pour obéir ? — Nous préparons notre sortie... « Larve », qui porte un masque : grandissant pour le passage à l'état troisième où nous serons *Idée divine*, AU TERME : réels encore, outre-espace à nouveau, sauvés du temps qui tue.

EN PRÉSENCE DU MYSTÈRE

Ainsi, au monde, nulle part le nombre vide, la machine bête par doctrine !

Partout l'activité : en puissance d'être tendue, à l'état potentiel, ou travaillant. *Partout l'Idée* : réalisable ou en œuvre. Partout DE L'ÊTRE.

Le grain naît, créé, avec l'éther créé. L'atome, le vivant, créés, peuplent le ciel fondamental du physicien. — L'Homme vient, qui fait, enfin, la Science... Mais toute essence est interdite : même et d'abord la nôtre. Ce qui nous porte, non

pas à nier, mais à concevoir, transcendant, inaccessible, le Créateur.

Ce qui est évident, c'est le Mystère !

Faut-il regretter alors qu'un grand vent de clarté quand même, de clarté illusoire, ait balayé le Moyen-âge, ténébreux ? — Non, s'il fallait faire place à la grandeur mesurable. Non, si trois siècles d'abstraite géométrie cartésienne nous ramènent, résignés enfin, AU RÉEL : *obscur parce que faisant œuvre occulte*... Trois siècles : rien de trop sans doute pour nous faire accepter que la Science moderne doive finir en sentiment, comme l'autre !

Dans quel sentiment ? Car il en est de bien des sortes, révolte incluse. — Qu'on en décide. N'est-on pas libre de vouloir même un sentiment, quand on comprend ? Et nous comprenons, nous, que le Mystère est RATIONNEL : celui dont, en nous, la Science est fille, et Celui sur quoi partout elle bute.

Nous voudrions enclore les analyses de cette étude entre la conclusion du début et ce qui porte nos dernières pages... (1).

(1) Sans rien sacrifier de l'analyse, qui progresse !

Sur l'atome du jour, nous connaissons seulement encore par la Revue scientifique du 23 octobre 1920, page 627, la *Bakerian Lecture* faite à la *Royal Society*, le 3 juin, par M. RUTHERFORD : mort de l'azote par électrocution, naissance corrélative, notamment, d'un isotope de l'hélium, de masse 3...

Par le Feuilleton de M. H. de Varigny dans le *Journal des Débats* du 28 octobre, les recherches récentes de M. F. W. ASTON, utilisant la méthode de Sir J. J. Thomson pour l'analyse des rayons d'électricité positive : ceux qui traversent les fins canaux percés dans la cathode par Goldstein.

M. Aston, dont le Mémoire a paru dans *Science Progress*, décèle divers isotopes d'atomes légers. Et aussi le groupe, physiquement neutre, formé par l'agrégation temporaire du grain négatif avec le positif, qui n'est nullement encore un atome d'hydrogène...

Donc l'atome, l'un de ces invisibles de l'éther nuancé d'êtres, enrichit encore son architecture intime : devenant polymorphe, pour généraliser ces isotopes qui s'installent aux côtés de l'individu type sur la Table périodique des Eléments... Tant mieux : car plus l'atome se complique et plus il est réel. Mais plus s'épaissit le mystère, dès ce monde des choses réalisées !

Je pense, donc je vis, disions-nous d'abord : fondant en dialectique, sur notre pensée d'individu, non point la pensée seule, mais l'harmonie laborieuse de notre être d'organes. — *Je suis pensé, là-haut : tel est mon droit à vivre et à penser...* Il faut un Décret nominatif, une délégation spécifiquement substantielle, pour créer, guider, cautionner, fournir de certitude consciente nos personnes vives.

Ce qu'on a reçu d'en haut, qu'on le mette donc au pied du Trône.

Paul VIGNON.

ÉTUDE CRITIQUE

UN NOUVEAU TRAITÉ DE LOGIQUE [1]

(SUITE)

IV

DÉTERMINISME ET FINALITÉ

On a coutume de relever dans l'induction deux moments successifs : il s'agirait d'*interpréter* l'expérience, puis de la *généraliser*. On prouverait d'abord qu'il existe entre tel antécédent et tel conséquent un rapport de causalité : on ériger-rait ensuite ce rapport en loi universelle. A juste titre, M. Goblot rejette cette manière de voir. L'interprétation de l'expérience, c'est découvrir un rapport de causalité, et tout rapport de causalité est *de plano* universel (2). Le passage du singulier au général se fait lors de la construction de l'hypothèse. La théorie de l'induction se scinde néanmoins en deux problèmes : le problème des *procédés* et celui du *fondement* de l'induction. A quelles conditions et comment, pourquoi et d'après quel principe pouvons-nous étendre à un nombre infini de faits la relation qui est observée pour un nombre fini ? (pp. 289, 290).

(1) Voir *Revue de Philosophie*, janvier-février, juillet-août et novembre-décembre 1920.

(2) Nous mettrons une réserve : toute cause nécessaire opère de façon identique dans les mêmes conditions, mais toute cause n'est pas nécessaire. L'induction scientifique suppose d'ailleurs des causes nécessaires ou, comme disent les scolastiques, déterminées *ad unum*.

Laissant de côté la première question, je ne m'attacherai qu'à la seconde. « Toute induction, dit M. Goblot, repose sur la confiance que nous avons dans le déterminisme. » (p. 314). Qu'est-ce que le déterminisme ? Gardons-nous de prendre l'un pour l'autre déterminisme et causalité. « Le principe de causalité est en un sens plus étendu, en un autre sens plus restreint que le principe de l'induction. Il est plus restreint en ce qu'il ne concerne que l'enchaînement successif, le devenir, la dépendance du fait à l'égard des circonstances antérieures dans le temps à son apparition : il ne concerne pas la liaison entre les éléments constitutifs et simultanés des phénomènes. Il est plus étendu en ce que par cause on entend d'ordinaire, non seulement un ensemble de circonstances, patentes ou latentes, dont la totalité est requise pour que le fait ait lieu mais aussi une action sous-jacente aux phénomènes, une puissance cachée capable de les produire et qui ne se manifeste à nous que par eux. » (p. 316). Ecartons aussi du déterminisme la finalité comme telle. La finalité implique la causalité du moyen sur la fin. Elle ne joue que sur la base de la nécessité de la nature. Au lieu que la finalité rende compte du déterminisme, elle s'y appuie et dans un certain sens l'absorbe (p. 318).

Le principe du déterminisme pose la constance et l'universalité de l'ordre. Les lois ne souffrent pas d'exception, et il n'y a pas de faits ni de détails des faits qui ne soient réglés par des lois. « Les comparaisons d'expériences ont pour but de séparer l'essentiel de l'accidentel, le nécessaire du contingent. Mais nous sommes convaincus que ce qui est accidentel et contingent relativement à un fait est essentiellement nécessaire relativement à d'autres. » (p. 313). La croyance au moins implicite au déterminisme hante tous les esprits, elle n'interdit pourtant pas des croyances contraires : croyance à la contingence, au miracle, au libre arbitre. La faveur accordée à de telles hypothèses témoigne que le principe fondamental du raisonnement inductif n'est pas une *vérité évidente par elle-même* et qu'il faut rejeter toute doctrine d'après laquelle il serait inhérent à notre faculté de penser (p. 315).

Si le déterminisme n'est pas évident, on doit l'admettre à titre de postulat. Il n'exige pas seulement l'homogénéité et l'unicité de l'espace et du temps, il ne saurait s'accommoder d'un monde désarticulé, incohérent. Aucune induction ne tiendrait sans l'ordre et l'unité des choses. D'où vient que nous croyons à l'ordre ? Kant s'est appliqué à déduire la nature de la pensée. Si les phénomènes n'existent que par leur confor-

mité aux lois de l'entendement humain, on comprend sans peine que nous les regardions comme intelligibles. Malheureusement, Kant et ses disciples confondent la possibilité de l'expérience avec son interprétation. Point de chose en soi qui nous posent des problèmes, c'est entendu : mais le représenté épuise-t-il le réel ? Ne faut-il pas ajouter au représenté le représentable ? Et ce représentable, se laissera-t-il ordonner et systématiser ?

L'ordre universel est requis, tout indémontrable qu'il soit. En y renonçant, nous nous ôtons le droit de faire aucune induction légitime. Au reste, pourquoi nous émouvoir de ne le pouvoir justifier à la barre de la raison ? « Il n'y a pas de principes évidents par eux-mêmees » (p.324), pas même le principe de contradiction. « En effet tout jugement exprimant une nécessité, par exemple un axiome, est dans sa forme un jugement hypothétique. Comment le conséquent résulte-t-il de l'antécédent ? S'il lui est identique ou s'il y est contenu, le jugement est analytique ; il est bien évident par lui-même..., mais il ne sert à rien... Si, au contraire, le jugement est synthétique, il ne saurait être évident que si le conséquent se construit avec l'antécédent par des opérations non arbitraires, c'est-à-dire s'il se démontre. Mais, par hypothèse, c'est un principe : il n'existe avant lui et au-dessus de lui (sauf le principe de contradiction) aucune connaissance propre à servir de règle à des opérations constructives... Les axiomes sont des jugements dont il est impossible de donner la raison parce qu'ils sont premiers, et qui ne sauraient être évidents sans démonstration parce qu'ils sont synthétiques » (p.324). Cependant la science confirme par son existence et par son progrès les principes qui la rendent possible, comme on prouve le mouvement en marchant. « En son ensemble, la science est une vaste hypothèse, un parti pris, un risque hardiment couru, une audace inconsidérée à l'origine, mais amplement justifiée après coup par le succès et les légitimes espérances quêil fait concevoir » (p. 328).

Le déterminisme voilà donc le fondement de l'induction. Mais que faut-il entendre au juste par le déterminisme ?

M. Goblot le distingue de la causalité, et il a raison : toute liaison de condition à conditionné, dans la science, n'a pas la signification métaphysique de liaison causale ; puis, un grand nombre de lois énoncent simplement des coexistences, non des successions. En outre, le principe de causalité régit des évène-

ments soustraits au déterminisme : l'acte libre jaillit d'une source d'énergie psychique qui n'est pas déterminée mais se détermine. Enfin, et c'est là vraisemblablement la distinction capitale, le déterminisme implique l'affirmation de l'identité ou du moins de l'équivalence de l'antécédent et du conséquent. Un progrès, un surplus serait de l'indéterminé, de l'inexpliqué, un commencement absolu, une rupture de la trame des phénomènes. Un abaissement de niveau laisserait supposer ou que l'antécédent dispose arbitrairement de son influence ou que de cette influence une partie se dissipe hors de tout contrôle. Des deux façons le déterminisme serait violé. Au contraire, la causalité comporte un exhaussement du niveau de l'être, un perfectionnement de l'univers, non pas certes que l'effet dépasse la cause, mais il s'y ajoute. Sa production, de soi, n'enlève rien à l'agent qui le réalise. Tout est gain par conséquent, et il y a constamment de ce chef du nouveau dans le monde. Il ressort de là que le principe du déterminisme ne s'applique qu'à l'aspect quantitatif des phénomènes, tandis que le principe de causalité est la loi des choses en général.

Maintenant, l'on doit se demander si le principe de causalité, de quelque manière qu'on l'entende, comme méthode de lecture des relations de quantité ou comme règle d'intelligibilité universelle, suffit à rendre compte de l'induction. Jules Lachelier ne le pense pas : au principe des causes efficientes s'adjoindra le principe des causes finales. L'un et l'autre sont indispensables pour l'explication de la nature. Grâce au principe des causes efficientes, l'existence d'un phénomène détermine celle du phénomène suivant ; grâce au principe des causes finales, l'ensemble des phénomènes d'un système détermine l'existence des parties. — La formule paraît heureuse et la correction nécessaire. Le principe du déterminisme exige que A conditionne B, que B dépende toujours de A. Il n'entraîne point le retour de la séquence AB. L'eau résulte de la combinaison de 16 grammes d'oxygène avec 2 grammes d'hydrogène. D'après la loi des causes efficientes, s'il se rencontre encore de l'oxygène et de l'hydrogène et que ces deux corps se trouvent rapprochés dans certaines circonstances nettement définies, on obtiendra de l'eau. Mais rien ne me garantit la permanence de l'hydrogène et de l'oxygène dans leurs affinités respectives, rien ne m'assure que la matière n'évoluera pas sous je ne sais quelles influences impossibles à prévoir. La loi des causes finales introduit la stabilité dans l'univers.

M. Goblot reproche à cette théorie de renverser la suite logique des notions : le rapport de finalité se fonde sur les lois naturelles et ne peut donc servir à les établir. Pareille objection ne semble pas atteindre la doctrine de Lachelier. Que demande exactement le rapport de finalité en ce qui touche la liaison du moyen à la fin ? Que la fin découle immanquablement du moyen, ce que procure le déterminisme des causes efficientes. Mais que le moyen soit posé et exerce son efficace, le déterminisme ne le procure pas. « Si nous savions seulement *a priori* que les mêmes phénomènes ont lieu dans les mêmes conditions nous devrions nous borner à affirmer que le produit de chaque génération ressemblera à ses auteurs *si* toutes les conditions requises sont réunies ; et lorsque nous prononçons, au contraire, en termes absolus, que le semblable engendre son semblable, nous supposons évidemment, en vertu de quelque autre principe, *que* toutes ces conditions sont en effet réunies, au moins dans la plupart des cas » (1). Pour motiver l'inférence inductive, le déterminisme doit être englobé dans le finalisme. L'enchaînement des antécédents et des conséquents, la nature régulatrice l'utilise, elle ne s'y asservit pas. La nécessité des lois naturelles, loin de précéder la finalité, la présuppose. Les éléments derniers de la matière se réduisent-ils à de simples masses homogènes, agitées de mouvements sans cesse modifiés ? C'est le règne des causes efficientes pures, mais c'est la trop réelle imminence du chaos. Attribuez-vous à ces éléments une essence spécifique, des propriétés distinctives, en faites-vous des êtres construits sur des types différents et stables ? L'ordre redevient possible. Le développement de l'embryon met en jeu des phénomènes qui se conditionnent les uns les autres suivant la règle du déterminisme. Seulement la sûreté d'orientation, la fréquence des adaptations, la persistance des structures, toutes ces harmonies immanentes dénoncent autre chose qu'une poussée aveugle d'arrière en avant : l'avenir travaille déjà le passé et s'y prépare lui-même.

Après tout, en sommes-nous peut-être pas loin de nous accorder avec M. Goblot, puisqu'il admet à la base de l'induction « l'ordre, la liaison et l'unité de la nature » (p. 318). Mais il importe de savoir quel sens il attache aux mots. Cette façon de définir le déterminisme ne donnerait lieu à aucune difficulté si l'auteur n'y incorporait d'inacceptables exigences. Et il les

(1) Lachelier : *Du fondement de l'induction*, p. 15 de l'édition originale.

y incorpore, parce qu'il entend l'ordre de la nature au sens phénoméniste, parce qu'il rejette l'être, parce qu'il ne voit partout que des événements et des faits. L'accord entre nous n'est que verbal : ce que M. Goblot nomme l'ordre et l'unité de la nature, c'est l'enchaînement sans laxité, sans déchirure, des phénomènes dont le monde est tissé ; tandis que l'ordre, pour nous, c'est l'existence d'êtres naturels, dès lors la réalité de plans, de tendances, de dessins essentiels immuables et d'activités orientées. La vraie formule du principe de l'induction nous paraît être : *Il y a des êtres naturels*, en prenant le mot *naturel* au sens du grec « fusicos », de « fusis », la cause immanente des propriétés et de l'action, l'espèce, la *forme*, l'idée concrétée et matérialisée (1).

Ce principe n'est pas l'objet d'une intuition rationnelle, il ne surgit pas d'une accumulation de constats empiriques, on ne le trouve pas en sa pensée comme l'expression d'une structure logique. Il naît de l'activité de l'esprit s'exerçant sur l'apport des choses, sur sa propre expérience aussi, toujours conjointe d'ailleurs à l'expérience du dehors.

N'avons-nous pas reconnu, à côté des lois de succession, des lois de *formes* ou de coexistence ? Ces lois de formes sont des formules d'ordre. Elles imposent à l'esprit l'idée de plan. Ce concert de circonstances, cette harmonie des phénomènes à travers l'espace et le temps, ou bien représentent le hasard stupéfiant d'une suite de hasards tout semblables pendant une durée et entre des limites indéfinies ; ou bien ils appellent des causes de convergence, aussi persistantes que leurs effets. Il y a plus ; ou plutôt, ce que nous disons des cas de coexistences régulières nous devons l'étendre à l'universalité des relations cosmiques. L'ordre est universel. On nous l'accordera sans doute puisque, l'ordre s'évanouissant, le problème de l'induction n'a plus de sens. Mais l'ordre implique des fins, ou, si l'on préfère, des formes conservatrices du type et rectrices de l'activité. Le déterminisme, la pure causalité efficiente, engendre l'uniformité de processus élémentaires. Il ne rend compte à aucun titre de l'uniformité des processus

(1) Nous disons : *êtres naturels*, sans mentionner que ces êtres agissent nécessairement. Cette addition serait superflue. La nature est déterminée, tant au point de vue de l'essence qu'au point de vue de l'action. Lorsque la contingence apparaît, c'est en dépendance d'un élément nouveau qui rompt le cercle de fer de la nature. La volonté-instinct de nature n'est pas libre, mais bien la volonté délibérante, la volonté rationnelle et par là même affranchie.

complexes, toute complexité régulière formant système et la causalité efficiente ne régissant que des séries. Or, l'univers que nous connaissons ne nous montre que des processus complexes : processus complexes que les espèces chimiques et les espèces vivantes, processus complexes que les équilibres cristallins, processus complexes que les états physiques des corps et tous ces phénomènes où se rencontrent pour des résultats déterminés les énergies de la matière. Si l'on disperse ces processus complexes en une poussière de processus élémentaires, c'est en négligeant l'élément de synthèse, le principe d'ordre.

On objectera que nous tombons dans le paralogisme souvent reproché à Stuart Mille. Nous mettons à la base de la science l'idée de *nature*, alors que l'induction tend précisément à construire cette idée. La nature, n'est-ce pas l'ultime raison des séquences régulières constatées dans la masse d'abord confuse des phénomènes, ou plutôt n'est-ce pas la *légalité* même à laquelle nous conduit le procédé inductif ? — Le mot de *nature* peut se prendre en plusieurs acceptions différentes : il signifie fréquemment le système des lois, la liaison des faits, *l'ordre universel*. Nous ne connaissons la Nature ainsi entendue que par l'étude scientifique et l'interprétation rationnelle de l'expérience. C'est aussi le raisonnement expérimental qui fixe les traits principaux de la *nature* d'un être, de son essence, de ce qu'il est en soi, de ce que nous appelons communément son type spécifique. On ne pourrait partir, dans l'induction, du concept d'une nature déterminée sans commettre une pétition de principe évidente. Ce que l'on présuppose, c'est l'idée de nature indéterminée, c'est-à-dire l'idée d'un être à définir, doué de qualités et de pouvoirs encore inconnus, centre et racine de tous les phénomènes par où il se manifeste. Cette idée se forme dès nos premières expériences, dès nos premiers contacts avec le monde extérieur. N'oublions pas en effet que ces expériences visent des concrets, des choses, et non pas des des caractères abstraits. Nous n'expérimentons pas la lumière, mais des réalités lumineuses : le soleil, une lampe, un foyer : pas la chaleur, mais de l'eau chaude, un métal chaud : pas la pesanteur, mais des corps lourds, des corps qui tombent. A ces objets nous attribuons un dedans, un noyau distinctif, qui doit tout expliquer de leurs propriétés. Concept vague, naïf même, mais concept objectif au fond, concept à substance réelle. Il interprète le besoin d'intelligibilité de l'esprit humain en même temps qu'il représente l'élément le plus accessible à la fois et

le plus profond des choses, l'être. Nous tenons avec certitude qu'il y a des êtres naturels, parce que nous tenons non moins fermement qu'il existe une raison dernière de l'identique et du divers des phénomènes, comme de tout ce qui est ou paraît. Voilà comment nous est fourni tout l'essentiel du principe d'ordre. Nous entrons en possession du cadre des inductions futures : ce cadre peut être maladroitement rempli, il n'en reste pas moins l'indispensable moyen des synthèses scientifiques ultérieures.

On voit tout de suite la différence de ce principe et du principe du déterminisme, tel que le comprend M. Goblot, avec la plupart des hommes de science. Le déterminisme proclame la nécessité pour un fait quelconque de se relier à un ou plusieurs faits, et de s'y relier de telle sorte que, dans des circonstances données, un seul phénomène soit possible, toujours le même. Nous nous bornons, nous, à affirmer qu'un fait doit avoir sa raison d'être hors de lui, et que, dans des circonstances données, un seul et même phénomène est *régulièrement* possible ; régulièrement, c'est-à-dire à supposer que nul agent métempirique ne contrarie le cours des choses. Quand on va plus loin, on dépasse les exigences de la raison tout court, on obéit aux suggestions d'une raison inférieure ou dérivée. Entendons-nous. Je ne nie pas qu'un fait ne succède à un autre fait, c'est l'évidence même, la nappe de l'expérience est continue. Je ne nie pas que, pour l'ordinaire et en ce qui regarde le monde de la matière, on ne soit en droit de réunir par une certaine nécessité l'antécédent au conséquent, le fait qui apparemment détermine au fait qui apparemment est déterminé. Les lois expérimentales ne sont autre chose que la formule de liaisons de cet ordre. Ce que je conteste, c'est que tout le pourquoi d'un fait réside dans le fait-condition, que toute la substance de la loi tienne dans la relation des deux phénomènes. Aucun principe rationnel ne conduit à une conclusion de ce genre. On n'adopte cette manière de voir que pour satisfaire d'abord un besoin de précision, ensuite une tendance philosophique. La science doit pouvoir mesurer ; elle n'est science qu'à ce prix. Or, on ne mesure que des correspondances, des simultanéités, donc des rapports de faits. Voici le phénomène de l'ébullition. Il s'agit de déterminer avec exactitude les circonstances dans lesquelles il se produit. Si nous cherchions la cause véritable de l'ébullition, nous remonterions jusqu'à la chaleur qui modifie l'état du liquide. Mais tout autres sont nos préoccupations. Nous voulons savoir de quelles conditions de pression et de tempéra-

ture dépend le phénomène: ainsi pourrons-nous le réaliser à volonté. On calcule avec la dernière précision les valeurs de la température et de la pression dont le concours provoque l'ébullition. On fixe en une formule simple la relation obtenue. C'est une loi. — D'autre part, on fait remarquer que la recherche des causes cachées ne sert de rien à la science: elle ne saurait que distraire le physicien de sa tâche propre. Ces causes, personne ne les a vues, personne ne les capte pour les utiliser. Elles répondent à des hypothèses métaphysiques, d'après lesquelles des substances sous-tendent (1) les faits. Mais les faits s'expliquent sans les substances. Le savoir positif se suffit à lui-même. Il n'est d'autre déterminisme que celui des phénomènes.

Quoi que l'on tente pour exorciser les idées de cause et de substance, on court à un échec certain. L'être s'impose, tel qu'il est: chose en soi, comme disent les philosophes depuis Kant, et source d'action. Dès lors, nous devons admettre que la nécessité des lois naturelles n'étreint pas les événements comme tels (que sont les événements sinon la surface de l'être?) Elle concerne directement les pouvoirs sous-jacents, les réalités actives. Ce que l'on appelle la trame des faits, la phénoménalité de la nature, cela s'ouvre à la contingence. La régularité qui s'y découvre est comme la projection de la nécessité profonde sur le plan de l'expérience. La loi s'identifie avec une idée-forme, avec un plan directeur constitutif de l'être, et non pas avec une liaison empirique. Ce n'est pas un phénomène général, ni une relation générale de phénomènes; c'est une règle des opérations de l'être, une détermination de ses fonctions.

M. Goblot estime qu'une pareille conception ne se soutient pas. Un agent de soi inobservable (et l'on donne comme exem-

(1) Nous employons ces mots « sous-tendent, sous-jacents, etc. », faute de meilleurs. Pris à la rigueur, ils travestissent la pensée. La substance à laquelle s'attaquent les positivistes est la plupart du temps une substance-fantôme, sorte de substrat inerte, chargé de supporter les attributs, distinct de ses accidents comme un tronc d'arbre l'est des végétations qui s'y greffent, cause totalement inconnue des sensations que nous assemblons dans la représentation de l'objet. A la vérité, la substance pénètre intimement toutes ses déterminations. La fusion s'accuse, selon la réflexion de Leibniz, en ce que nous nous servons, pour désigner les choses, du terme concret et non du terme abstrait. Bien loin que la substance nous échappe, c'est plutôt l'accident qui résiste à la conception claire, et il est plus facile de douter de la réalité d'une qualité comme qualité que de la réalité du sujet qu'elle affecte.

ples la chaleur, la lumière, l'électricité, l'affinité chimique, la vie, l'âme, la volonté, Dieu), un agent inobservable ne se révèle que par ses effets. Nous ne pouvons donc concevoir une relation définie, constante et nécesaire entre de tels effets et leur cause. Dira-t-on que l'agent par son intervention en un lieu et en un temps donnés va s'insérer dans le réseau des phénomènes et que nous pourrons ainsi le saisir ? Nous ne saisirons que son acte, un événement. Et cet événement, nous le rattacherons aux circonstances de sa production. La puissance secrète devient superflue. « Si la nécessité règne dans certaines catégories de faits et la contingence dans certaines autres, en sorte qu'il y aurait dans la nature du cousu et du décousu; — si les faits ou certains faits sont les effets manifestes de certains agents mystérieux, tels que les *puissances naturelles* du moyen âge, le *principe vital* de l'école de Montpellier, agents doués d'une certaine spontanéité et dont les caprices ou les lubies peuvent toujours déjouer toutes les prévisions des hommes : — si le monde, gouverné par la providence divine, est un universel et perpétuel miracle, ou bien si le créateur de la nature s'est réservé le droit, par des interventions accidentelles et rares, d'en changer momentanément le cours; — si la volonté arbitraire de l'homme est une cause première, un créateur dans la création : — dans toutes ces hypothèses, des faits peuvent indifféremment se produire ou ne pas se produire dans les mêmes circonstances, et par conséquent l'induction est impossible » (p. 315). (Cf. p. 317.)

La difficulté part de ce faux principe: les phénomènes s'enchaînent d'après une nécessité rigoureuse, à laquelle on ne saurait concevoir d'excepiton. Mais cette absolue fixité n'est pas requise pour l'induction scientifique. On se contente d'une régularité habituelle. Sans doute la nature ne varie pas dans son essence, elle ne secoue pas, à un moment donné, et par un geste de caprice, le poids de l'habitude, moins encore celui de ture intime. La loi, considérée dans sa racine métaphysique, est immuable. Seulement, elle ne s'applique, elle ne joue que dans un cadre de circonstances définies; le défaut ou l'addition d'une circonstance en particulier peut en varier et même en suspendre l'effet. Une masse plus lourde que l'air, si je la projette dans le sens opposé à sa gravitation, retombera infailliblement sur le sol. Mais que je la retienne avec la main lorsqu'elle retombe, elle n'achèvera pas sa chute. Qu'un agent invisible exerce sur cette masse l'action qu'aurait ma main, je constaterai la lévitation sans en discerner la cause. Est-ce à dire que la loi de la pesanteur subisse une atteinte ? La loi de-

meure en son intégrité. Elle ne détermine pas le phénomène accoutumé, voilà tout. Et elle ne le détermine pas, parce qu'il se produit une intervention contrariante. Il est bien clair que je dois être en mesure de reconnaître l'influence de l'agent caché. Si aucun signe ne me la faisait pressentir, je serais amené à mettre en question la loi physique elle-même. On ne peut donc affirmer que toute relation entre la cause métempirique et son effet soit inconcevable. L'effet dénonce la cause. Cet événement qui ne trouve pas son explication adéquate dans le cercle de circonstances où il se déploie d'ordinaire, et qui doit s'expliquer pourtant, émane de quelque facteur invisible. Où est le scandale ?

Introduisons-nous dans la nature du cousu et du décousu ? Non, les fils ne se brisent nulle part, ils forment un tissu intact, mais le dessin où ils s'enchevêtrent n'est pas unilinéaire, il n'a rien de rigide. Les ouvriers y ont travaillé sans caprice, suivant un plan, un plan infiniment souple, quoique très arrêté. Des multiples parties où se révèlent tantôt l'inspiration, le génie de l'artiste, tantôt l'impeccable docilité du manœuvre, le maître de l'œuvre réalise l'ajustement, car il dicte ou prévoit la tâche de chacun. L'harmonie générale ne résulte pas d'un miracle, puisqu'elle accorde en elle les événements régis par les lois comme les décisions portées par le libre arbitre, le mouvement régulier des choses et les ruptures apparentes de ce mouvement. Rien ne ressemble moins à une tête fertile en lubies que la sagesse obscure solidifiée en *puissances naturelles*. Les propriétés dynamiques des êtres, ne nous lassons pas de le répéter, sont la substance même des lois. Sur leur incoercible nécessité se fonde le seul déterminisme intelligible. L'homme et Dieu lui-même ne peuvent rien pour les invertir ou les affoler. La contingence n'apparaît que dans la sphère du phénomène. Ce que M. Goblot appelle la volonté arbitraire, c'est encore dans son fond une tendance de nature, un appétit nécessaire du bien. Le libre arbitre n'éclate qu'au contact des biens mêlés. La contingence se propage en quelque sorte du dehors au dedans : de l'objet elle gagne la puissance et ne s'y développe qu'en capfant son instinct. Parler ici de cause première et de création suppose qu'on n'entend pas la vraie doctrine de la liberté. Rien n'est premier, rien n'est créateur en dehors de l'Etre qui dispense l'être à ses créatures et les assujettit à des lois : lois d'asservissement, lois d'affranchissement, lois sous lesquelles la matière est déterminée, lois sous lesquelles l'esprit se détermine.

Dans ces affirmations, M. Goblot trouve la preuve que le déterminisme est inévident (p. 315). La preuve ou plutôt un surcroît de preuve, car il se fait fort d'établir, nous l'avons vu, qu'un principe ne saurait être évident par lui-même.

Tout principe, en effet, s'exprime par un jugement. Si le jugement est analytique, il tourne en tautologie. Si, au contraire, le jugement est synthétique, il se construit sans règles puisque c'est un principe : au point de vue logique, on n'y peut voir qu'une aventure.

Le dilemne ne laisse, semble-t-il, aucune issue. Peut-être conviendrait-il de soumettre à une critique sévère cette distinction des jugements en jugements d'analyse et jugements de synthèse. Quel jugement ne suit pas les indications d'affinité objective entre les termes pour les unir ? Quel jugement ne rassemble pas du divers dans l'unité de l'assertion ? Mais passons. Pourquoi le jugement analytique serait-il forcément stérile ? Parce que le conséquent réédite en partie du moins l'hypothèse ? L'argument n'est pas péremptoire. La pensée peut avoir grand intérêt à formuler en loi le contenu d'un concept. Ici encore n'insistons pas. Je veux poser une simple question. Le jugement n'est-il analytique que si le conditionné émerge de la condition, comme Vénus de la mer ? On peut le soutenir. Alors, que l'on réforme la définition de l'analyse. Nous l'avons insinué en traitant de la déduction, il y a deux analyses : celle qui désarticule les rouages d'une idée, celle qui épouse les accroissements vitaux de l'idée. Une idée se penche tour à tour sur des directions variées, prête à s'engager dans la voie où une autre idée la convie. Autrement dit toute idée a son champs d'influence. Il arrive que plusieurs champs se rencontrent. Les lignes de force interfèrent. Aux points de croisement jaillit une connaissance nouvelle. Il y a synthèse, puisque deux idées se joignent. Il y a surtout analyse, puisque la jonction n'est due qu'au développement respectif de chaque idée. Expliquons-nous, sans images, sur un exemple, l'exemple du principe de causalité.

Le principe de causalité s'énonce-t-il sous forme de jugement hypothétique ou de jugement catégorique ? On a coutume de le rendre par cette proposition : *Tout fait contingent a une cause*. Il semble bien que nous ayons affaire à une relation d'inhérence. Un fait, c'est avant tout un être. L'être est le fait premier, le fait par excellence. Si l'on ajoute *contingent*, c'est pour appeler l'attention sur le caractère relatif et dépendant de l'être considéré. Qui dit *fait* dit déjà être non nécessaire, réalité qui a commencé ou qui, non limitée dans

le temps, relève pourtant d'autre chose qu'elle-même. Le principe de causalité attribuerait catégoriquement à un sujet, le *fait*, la propriété d'être *causé*. Ce n'est là toutefois qu'une apparence. Sans doute l'épithète de *contingent* n'amplifie pas le sens du mot *fait*. Mais le mot *fait* ne désigne pas directement et principalement un sujet, il signifie, en un sujet indéterminé, le caractère de contingence. Si l'on voulait être clair, il faudrait écrire : *Tout sujet contingent exige une cause*. Il devient évident par là que le principe enchaîne deux qualités ; c'est un jugement hypothétique. Voici sa formule logique : *Si un sujet X est contingent, il a une cause*. D'où vient la nécessité de cette assertion ? Passons-nous par analyse de l'idée de contingence. Sommes-nous contraints par l'instinct même de la pensée à lier ces deux idées sans apercevoir les raisons de leur connexion ? Cette dernière hypothèse répugne à la nature de la connaissance. Les premiers principes, qui forment la substance même de la pensée, ne sauraient être réfractaires à la pensée. La pensée ne peut être opaque pour elle-même. S'ensuit-il que la pure et simple analyse de l'un des termes du jugement fournisse le second terme ? Nous ne le croyons pas. Les idées de contingence et de cause se rapportent à des sujets différents. On ne tire une propriété de l'analyse d'une autre propriété que si l'idée de celle-ci enveloppe l'idée de celle-là, que si la propriété enveloppée découle de la propriété enveloppante, en sorte que l'être qui possède l'une possède l'autre. Mais les propriétés dont il est ici question ne s'impliquent pas, elles sont corrélatives. La cause est de toute nécessité en dehors de la contingence qu'elle effectue. Il ne servirait de rien de dire que *contingent* renferme le caractère d'*être causé* ou produit. Il le renferme, *si le principe est vrai*. *Etre causé* n'introduit rien de positif dans le concept d'un sujet donné. Ce prédicat indique une insuffisance sous l'aspect du rapport à ce qui la comble. Il suppose donc l'aveu de l'insuffisance et l'idée du processus qui la supprime, en d'autres termes, le principe de causalité. Comment justifier l'autorité de ce principe que ni la synthèse ni l'analyse ne peuvent rendre évident ? Par une analyse intégrale, l'analyse du contenu et de toutes les ramifications du concept.

L'idée de contingence se prolonge par les idées de limite, de fini, de ce qui n'est point premier ni par soi. L'idée de cause, au contraire, s'explicite comme ce par quoi d'autres choses sont, ce qui limite, ce qui finit, ce qui donne l'être à ce qui n'est pas l'être par essence. Ces deux idées ne deviennent pleinement intelligibles que l'une par l'autre. Point de sujet

borné, imparfait, capable d'être et de n'être pas, qui ne fasse penser à ce qui le défend contre l'attraction du néant, à ce qui le tient suspendu au-dessus de l'abîme, à ce qui lui marque ses bornes et lui mesure ses perfections. Point de pouvoir de communiquer la flamme de l'être, de déterminer, de distribuer, de définir, qui n'évoque pour l'intelligence l'être communiqué et limité et composé. Le rapport se noue, inéluctable, dès que les termes s'affrontent, rapport nécessaire et universel car il répond à la nature profonde des concepts qu'il rapproche.

Le principe de causalité est donc un jugement analytique, immédiatement formulé par l'esprit. Il serait aisé d'établir des démonstrations analogues, en ce qui regarde les autres principes premiers. L'induction ne porte pas à vide. Notre science vaut mieux, qu'une « audace » sublime, même justifiée par le succès.

A côté de l'induction baconienne, il y a, dit M. Goblot, une induction téléologique. Il le faut bien, si la finalité n'est pas moins réelle que la causalité. « L'ordre que l'induction baconienne se propose de découvrir est une uniformité dans la diversité et le désordre apparent des faits : la concordance en est le signe. L'ordre téléologique est une adaptation des éléments au tout, des antécédents au conséquent : la convenance en est le signe. La concordance exceptionnelle ou rare peut être une simple coïncidence accidentelle ; le signe de causalité, c'est, à défaut de la concordance constante qui, étant infinie, ne peut être donnée, la concordance variée. De même la convenance simple peut être une rencontre fortuite : le signe de la finalité, c'est la convenance complexe (1). » (p. 350). « Il y a convenance complexe quand l'ordre des faits est si ingénieusement agencé, si bien adapté à une fin *définie*, que l'hypothèse d'une combinaison accidentelle, *à laquelle cette fin n'aurait point de part*, doit être considérée comme inadmissible » (p. 352).

M. Goblot a raison de signaler l'induction de finalité. Pour la décrire et la distinguer de l'induction simplement causale, il trouve des expressions heureuses. Quelques logiciens s'étonneront peut-être de voir figurer cette induction sur la liste des modes du raisonnement. Elle a pourtant à cette inscription autant de droits que les différentes figures du syllogisme. N'interprète-t-elle pas à sa façon l'expérience ? Ne suppose-t-

(1) Le texte porte : *concordance* complexe. C'est évidemment *convenance* qu'il faut lire.

elle pas des principes prochains qui ne coïncident pas absolument avec ceux de l'induction baconienne ? Nous n'éprouvons pour notre part aucune répugnance à nous rallier à l'opinion de M. Goblot. Nous irions même volontiers plus loin que lui et distinguerions d'autres espèces de raisonnement inductif, par exemple, l'induction qui aboutit à une loi purement qualificative de succession et celle qui se termine à une loi de mesure.

L'intérêt principal des chapitres de la *Logique* de M. Goblot relatifs au raisonnement téléologique réside dans la théorie de la finalité qu'ils contiennent. Il y a de la finalité, et cette assertion fera, si l'on veut, l'objet d'un principe. On se gardera cependant d'affirmer que tout a une fin. Ce serait substituer au témoignage de l'expérience une vue toute systématique de l'esprit. Si les phénomènes sont déterminés par leurs causes jusque dans leurs plus infimes détails, ils ne le sont jamais entièrement par leurs fins. La finalité ne regarde que les phénomènes biologiques, psychologiques et sociaux. Elle ne contredit point du reste le déterminisme, elle s'y ajoute. L'indéterminisme l'exclut : « Quiconque poursuit une fin se fie à la nécessité des lois qu'il utilise » (p. 333).

Tout processus de la finalité comprend trois termes : la cause initiale, le moyen et la fin. Le terme initial est plus important que le terme final, bien qu'il attire moins l'attention. A lui se rapportent tous les problèmes que soulève la finalité « et il est le seul nécessaire : le terme final peut faire défaut, car il y a des moyens qui manquent leur fin. Tout but visé n'est pas atteint, et la question n'est pas de savoir s'il est atteint, mais s'il est visé » (p. 337). On pourra définir le processus de finalité : une série causale *orientée parce qu'il est bon qu'elle le soit*. Dans l'activité humaine, la cause finale semble être l'idée : en réalité, le terme initial n'est pas nécessairement une pensée, il y a une finalité *sans intelligence*, et même dans le cas de l'activité intentionnelle, l'idée n'est pas le terme initial, mais prend son rang parmi les moyens » (p. 340).

Un grand nombre de fonctions vitales entrent en jeu sous l'influence de la cause qui les rend nécessaires. Et cette cause n'a rien de conscient, elle se présente ordinairement sous la forme d'un excitant physico-chimique. « Lorsque les bactéries se développent dans un milieu favorable, elles se multiplient par division ; les nouveaux individus formés se nourrissent, grandissent, et parvenus à leur entier développement, se multiplient à leur tour par division. Mais si le milieu vient à être

défavorable, soit que la température s'élève, soit qu'elle s'abaisse, soit qu'on y ait versé quelque substance nuisible..., soit que les bactéries elles-mêmes l'aient altéré par épuisement d'éléments nutritifs ou par accumulation de produits d'excrétion, le développement des micro-organismes est gêné et leur avenir semble compromis. Alors se produit le phénomène de la sporulation. Des taches claires apparaissent dans les corps cellulaires, ce sont les spores ; le protoplasma devient diffus, puis disparaît. On se trouve devant une forme nouvelle de la vie de ces petits êtres, vie très lente, très obscure ; ils sont alors capables de résister à des températures beaucoup plus chaudes, et surtout beaucoup plus froides : leurs échanges nutritifs étant presque nuls, peut-être même tout à fait suspendus, ils peuvent subsister dans un milieu épuisé ou intoxiqué : ils ne sont plus détruits que par des agents très énergiques... : ils peuvent donc attendre presque indéfiniment, et reprendront leur activité lorsqu'ils se trouveront de nouveau dans un milieu propice. Ainsi cette forme de vie latente, si éminemment favorable à la conservation de l'espèce, apparaît *sous l'influence des causes qui mettent l'espèce en péril*. Il reste à chercher, par l'analyse approfondie du détail, comment le péril détermine la sporulation » (pp. 356-358). Voilà bien la finalité sans intelligence.

La fonction est un processus de finalité. Mais on peut et on doit la considérer tout entière comme un terme final dont la structure organique est le moyen. Il faut découvrir le terme initial de l'évolution des organes. Ici encore, le besoin de l'organe sera cause de son apparition. « Comme d'autre part la fonction suppose l'organe, la création organique est fonction, non pas de l'organe qu'elle crée, mais de quelque autre. Toute création organique est transformation et évolution (p. 361).

C'est la sélection naturelle qui résout le problème de l'évolution spécifique. Des causes multiples et désordonnées produisent des effets dans tous les sens : un choix s'opère parmi les effets de ces causes. Subsiste ce qui constitue pour l'individu un *avantage*. L'accident qui donne naissance à cet avantage est pur hasard, au sens d'absence de finalité. On ne s'en étonnera pas si l'on réfléchit à ceci, que le point de départ d'une série finaliste ne peut être lui-même une fin.

La finalité intelligente est un mode de la finalité en général. L'idée n'y est pas le terme initial, mais un moyen. Elle permet de réaliser une triple économie, une économie de temps, car le sujet s'épargne la tentative dont l'échec est prévu : une

économie d'effort, enfin une économie de l'être lui-même, car la tentative infructueuse entraîne souvent l'élimination de l'être qui s'y engage (pp. 365-366).

C'est donc se tromper lourdement que de définir la finalité par la causalité de l'idée. La finalité aveugle est possible, elle est scientifique. Les physiologistes perdent tout prétexte pour s'en défier.

M. Goblot, lui, paraît se défier à l'excès de la métaphysique. La *finalité sans intelligence* qu'il nous présente est-elle encore une finalité ? Pareille question, je le sais, lui fait hausser les épaules : « Peu nous importe qu'au nom d'une définition conventionnelle on donne ou refuse le nom de finalité à notre manière de concevoir l'ordre des choses. Il suffit que la difficulté soit levée. Mais il est étrange de tenir à sauver la finalité après l'avoir définie justement par ce qu'elle a d'inintelligible et de contradictoire » (p. 363). Nous ne tenons à sauver rien du tout. Nous voulons simplement connaître ce qui est. En même temps, nous avons le souci de ne pas bouleverser les notions. C'est le moyen de s'entendre. Que nous propose M. Goblot ? Un segment découpé dans la série des antécédents et des conséquents, découpé par l'esprit qui le peut penser sans tenir compte des causes qui le précèdent ni des effets qui le suivent. Le segment est à trois termes. Le terme initial déclenche un mouvement. Jusqu'ici rien qui nous élève au-dessus de la causalité pure, car le terme initial n'est pas une idée, et il n'a pas d'idées. Le mouvement, une fois déclenché, se poursuit à travers des intermédiaires, non moins fermés à la connaissance que le premier terme. Il s'achève en un fait non prévu, non voulu, qui marque la *fin* du processus et *résulte* des événements antérieurs. Pourquoi ce résultat qui finit une série causale porte-t-il le nom de *fin*, au sens (à réformer peut-être) de but « préconçu » et réalisé par des moyens ? Parce qu'il est un *bien*, *précise la théorie*. « Les causes finales sont celles qui font converger vers un terme la série de leurs effets parce que ce terme est un bien » (p. 338). Ai-je bien lu ? On nous parle de causes qui *font* converger vers un terme la série de leurs effets, et qui font converger *parce que* le terme de la convergence est un bien. Elles peuvent donc apprécier la bonté, la convenance du terme, puis pousser leurs effets dans la direction qui les sollicite ? Sans nul doute l'instrument du langage façonné par des finalistes anthropomorphiques a desservi la pensée de l'auteur.

La cause initiale ne fait pas converger ses effets, elle les lance en avant d'un geste uniforme, réglé par la nécessité.

Elle ignore que le résultat futur est un bien. Elle ne travaille pas pour le progrès. Elle produit comme la pluie tombe, parce qu'il le faut et que c'est son destin. Alors, ce bien qui fleurit au terme de la série, quelles racines a-t-il, en tant que bien, dans ce qui le prépare ? L'avantage du début, nous assure-t-on, celui qui imprime l'impulsion, est fortuit. « Il n'y a de finalité que dans la fixation et la conservation de la nouveauté » utile (p. 362). Mais cette fixation, elle dépend du jeu fatal des causes efficientes, elle n'est qu'un résultat. Il suffit dit M. Goblot, que telle série se poursuive en raison des avantages qu'elle procure pour qu'on la puisse regarder comme un cas de finalité. Ici ne toucherions-nous pas le fond même du différend ?

Si les avantages de rencontre se fixent et se conservent, si malgré les accidents de tout genre, ils profitent à l'individu, n'est-ce pas qu'une influence s'exerce au sein même des causes efficientes, les parcourt, tel un indivisible courant, pour les orienter vers le bien de l'être ? N'est-ce pas que la vie profonde, la vie essentielle, maniant les forces physiques et chimiques sans les amplifier ni les diminuer, les conduit à ses buts ? Eliminez ce facteur de la vie tendue vers son bien propre ? On n'osera plus défendre le rôle créateur de la sélection. On se débattra dans le chaos des efficiences désorientées. Ce n'est pas tant le plus apte qui survit, nous disent les biologistes, que celui qu'un hasard heureux soustrait à la cause destructive (Cf Delage et Goldsmith, *Les théories de l'évolution*, pp. 55, sqq). « La sélection naturelle existe incontestablement; mais lorsqu'elle a lieu au sein d'une même espèce, elle a plutôt pour résultat d'éliminer ce qui est au-dessous du niveau moyen que de faire évoluer plus haut encore ce qui est au-dessus. Son rôle ici semble être plutôt vaguement régulateur que créateur » (1). « Ce qui donne prise à la sélection.... remarque de son côté M. Cuénot, ce n'est pas tant tel ou tel caractère visible, mais quelque chose de plus intime et de beaucoup plus important, c'est-à-dire le pouvoir d'auto-régulation, qui joue le rôle capital dans la survie de l'individu et la persistance de l'espèce : quand on transporte en un nouveau milieu une population humaine ou animale, on sait qu'il y a tout d'abord une mortalité considérable : seuls résistent quelques individus dont le pouvoir d'auto-régulation est telle qu'ils peuvent prospérer dans le nouveau milieu, et ils lèguent cette propriété à leurs descendants. Et du même coup, sont

(1) Delage et Goldsmith : *Les théories de l'évolution*, p. 82. Flammarion, Paris, 1880.

sélectés indirectement tous les caractères corrélatifs avec cette résistance générale, et ils peuvent être nombreux (taille longévité, couleur, etc.) ; il s'établit alors un nouveau type racial qui diffère de l'ancienne population non seulement par ses propriétés intimes, mais aussi par des caractères morphologiques, les seuls visibles » (1). Ne voyons-nous pas à l'œuvre la finalité immanente, ce principe interne de conservation et de progrès sans lequel l'organisation ne tarderait pas à se dissoudre ? Et sans doute l'auto-régulation s'analyse en facteurs empiriques, on en décrira les phases et l'engrenage. Mais d'où vient que ces facteurs engrènent avec une si remarquable précision ? D'où vient la machinerie elle-même, sinon de l'ingénieur qui la dessina, ou du plan qui s'exécute en elle, ou des deux causes à la fois ?

Il faut bien comprendre le finalisme des métaphysiciens. Il y a une finalité intelligente, il y a aussi une finalité inintelligente ou mieux inconsciente. Il n'y a point de finalité sans intelligence. La finalité intelligente est celle que l'esprit met dans se ouvrages. La finalité inconsciente n'est qu'un lambeau détaché du processus conscient. Elle ne forme pas un système complet, sa raison dernière réside hors d'elle-même, dans la pensée qui l'organisa.

La finalité se distingue d'un simple rapport causal en ce que la fin dicte le choix des moyens. La fin n'est pas seulement un résultat, elle est avant tout un principe. Cette dualité de fonctions et d'états, l'intelligence la rend possible. C'est en s'annonçant dans l'idée, en anticipant sur sa réalité physique, par son existence idéale, que la fin joue le rôle de cause. Elle meut par l'amour, disait Aristote. La série des moyens ne se déroule que si l'attrait ou l'*intention* du but supprime le cran d'arrêt. On juge cette doctrine contradictoire. Et pourquoi ? L'effet, en tant qu'effet, n'intervient pas dans l'action qui le détermine. Il n'est moteur qu'à titre de bien, comme objet du désir. Quand le Dieu de Leibniz se décide à créer le monde le meilleur, il veut en réaliser l'excellence. C'est la bonté supérieure de cet univers qui motive son choix. Il n'a, au surplus, nul *besoin* de la création ; il ne lui revient de son œuvre aucun *avantage*, car il est infini et parfait (2). En retirerait-il un surcroît d'être ou de bonheur, ce surcroît expliquerait bien

(1) Guénot : *La genèse des espèces animales*, p. 213, Alcan, Paris, 1911.

(2) M. Goblot écrit quelque part que l'on est pas infini et parfait à la fois « car ces deux concepts s'excluent », p. 331, note. Je n'ai décidément pas l'esprit fait comme M. Goblot. D'un être qui n'aurait la perfection que jusqu'à un degré infini, suivant une mesure donnée, je ne pourrais jamais penser ni dire qu'il est parfait.

pourquoi il songe à créer, mais non pas pourquoi il se prononce en faveur de tel monde possible. M. Goblot n'aurait-il pas confondu la *cause impulsive* et la *cause finale* ?

Il est clair que l'intelligence n'habite pas les processus de finalité observés par le savant, mais elle les domine. Ces processus relèvent de la nature inconsciente, mais la nature est tendue vers l'action utile, vers la fin, par la pensée créatrice. « De telles conceptions n'ont point de contact avec la science, qui se fait sans elles. C'est leur condamnation : c'est aussi leur châtiment » (p. 337). Qui a prétendu donner rang d'hypothèses scientifiques à ces conceptions ? Et la science va-t-elle fournir tout à l'heure la suprême explication des choses ? Qu'elle rationalise l'expérience dans son ordre, à son niveau ! Qu'elle nous apprenne à quoi servent la rate, les capsules surrénales, la prostate et le corps théroïde ! Qu'elle nous renseigne sur les avatars dont la glande pinéale ou le muscle plantaire grêle sont l'aboutissement provisoire ! Surtout, qu'elle nous aide à mieux connaître les fonctions normales et les organes qui les commandent ! La tâche est suffisante, elle est féconde. Ce n'est pas l'unique, ni la plus noble pour l'esprit humain. Si l'on ne peut renoncer à l'être au profit du phénomène, si l'on ne sacrifie l'être qu'en ruinant l'idée même du phénomène, il faut bien qu'une science s'efforce à percer le mystère de l'être et, en balbutiant à son sujet, enchante et éclaire la pensée plus que ne le fait la connaissance inférieure par de longs et rigoureux discours.

Pour M. Goblot, qui est un éminent logicien, toute question de métaphysique est une question mal posée. N'aurait-il pas mal posé la question de la métaphysique ?

Au terme de ces réflexions, je voudrais fixer mon impression d'ensemble. Certains livres, banals ou médiocres, n'éveillent ni l'intérêt ni la critique ; on les feuillette pour acquit de conscience. D'autres œuvres, vraiment souveraines, d'abord vous subjuguent. Elles renvoient à ce point l'image de la pensée elle-même qu'on ne peut, durant le charme, s'en affranchir assez pour les juger. Peu à peu, néanmoins, on se familarise avec la lumière, et de tels livres guident royalement l'esprit. Je placerai le *Traité de Logique* de M. Goblot, malgré ces lacunes et ses erreurs, dans une catégorie intermédiaire : celle des ouvrages fortement pensés et qui font penser. Ils sont rares, comme l'intelligence en sa maturité. Et toujours, comme l'intelligence, préoccupée de progrès, ils invitent à les dépasser.

G. Voisine,
Professeur de Logique à l'Institut Catholique de Paris.

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

Inauguration de deux nouvelles chaires

Une chaire de *droit naturel* et un chaire de *Principes chrétiens du droit des gens* viennent d'être créées par la « *Fondation des morts de la guerre à l'Université Catholique de Paris* ».

Cette belle œuvre de *charité intellectuelle* est due à l'initiative d'une mère éprouvée, qui a pensé que beaucoup de cœurs affligés par les deuils de la guerre trouveraient une consolation à prolonger le souvenir et l'action de leurs morts, non seulement dans des monuments de pierre ou de marbre, mais aussi dans un monument *vivant* de haut enseignement chrétien : c'est-à-dire dans une œuvre dont la création des deux chaires actuelles ne marque pas le terme d'achèvement, mais simplement les premiers et très encourageants résultats.

L'inauguration des deux chaires a eu lieu le 14 décembre 1920, sous la présidence de Son Em. le Cardinal Dubois, archevêque de Paris. Mgr Baudrillart, en sa qualité de Recteur, a déclaré officiellement recevoir les chaires ; Mme la Ctesse de La Rochefoucauld a pris la parole, au nom des fondateurs ; M. Peillaube, doyen de la Faculté de philosophie, et M. Lescœur, doyen de la Faculté de droit, ont présenté des Rapports ; Sa Grandeur Mgr Sagot du Vauroux, évêque d'Agen, a fait une Conférence sur l'importance des nouvelles chaires ; et Son Em. le Cardinal a clôturé la solennité par des remerciements à l'adresse des généreux donateurs, et donné l'assurance de son dévouement à l'Institut Catholique.

Nous croyons être agréable aux lecteurs de la *Revue de Philosophie*, en reproduisant le Rapport de notre Directeur.

Rapport de M. Peillaube

Doyen de la Faculté de Philosophie

L'être vivant n'est, à l'origine, qu'un germe. Mais ce germe est une Idée, une idée réifiée, portant en elle l'avenir de l'individu et dessinant pour lui un plan précis d'évolution, selon lequel il devra s'organiser et atteindre par degrés sa perfec-

tion naturelle. La floraison du rosier est l'épanouissement d'une de ces sortes d'idées-types, qui sont les formes et les semences des choses.

La croissance de la Faculté de philosophie peut se comparer à celle des êtres organisés. Humble graîne, elle a connu une période de vie latente, sans organes différenciés. Mais l'idée-germe était riche de virtualités et de promesses ; elle contenait en puissance tout un ensemble d'organes, qui lui étaient nécessaires pour remplir sa finalité. Ces organes devaient apparaître successivement au gré de la Providence.

Au cours de l'année scolaire qui vient de s'écouler, la Faculté de philosophie se composait des chaires suivantes : Cours général de philosophie, Cours de logique, de métaphysique, de cosmologie, de psychologie, de psychologie pédagogique, de morale, d'économie sociale, de théodicée, d'histoire de la philosophie ancienne et médiévale, d'histoire de la philosophie moderne, de sciences physiques, de sciences naturelles, de physiologie nerveuse et de biologie générale.

Le nombre des étudiants inscrits a dépassé 150.

Et voici que la présente année scolaire s'ouvre avec deux nouvelles chaires : la chaire de *droit naturel* et la chaire de *principes chrétiens du droit des gens*.

La chaire de droit naturel faisait partie du plan d'organisation de la faculté. Le droit naturel, en effet, n'est que l'ensemble des prescription les plus fondamentales et les plus universelles de la loi morale : il appartient à l'Ethique. Le Conseil de la faculté, estimant qu'il y aurait tout intérêt à le détacher du cours d'ensemble de morale et à le spécialiser, avait, plusieurs fois, émis le vœu qu'il fît l'objet d'une chaire distincte. Et, dans notre réunion du mois de juin dernier, nous décidâmes de présenter un projet dans ce sens à Mgr le Recteur. Pour donner cet enseignement, nous proposions un de nos anciens et meilleurs élèves, au jugement sûr, à l'esprit pénétrant, M. l'abbé Bernard Roland-Gosselin. Il ne nous manquait que l'argent, par conséquent peu de chose. Quand une œuvre est nécessaire et qu'on la veut fortement, l'argent vient toujours : il est venu, à son habitude, et, dans des conditions émotionnantes, puisqu'il était apporté par la *Fondation des Morts de la Guerre*.

Cette Fondation nous a dotés d'une seconde chaire, qui complète admirablement la première : *Les Principes chrétiens du droit des gens*.

Encore une chaire de morale ! En effet, le droit des gens n'est que l'application de la loi morale aux rapports des peuples. Il a pris de nos jours une importance nouvelle et demande des adaptations nouvelles : il mérite d'être traité à part, dans une chaire spéciale. Cette chaire a été confiée à un maître en la matière, dont la compétence est universellement reconnue, M. l'abbé Yves de la Brière.

Ne croyez pas que notre Faculté ait attendu la fondation des nouvelles chaires pour enseigner le droit naturel et le droit des gens. Il n'est pas possible de n'en point traiter dans un cours de morale, surtout quand ce cours est professé par un esprit à grands horizons, tel que notre éminent collègue, M. l'abbé Sertillanges. Sous le titre de morale internationale, son programme de l'an passé comprenait les questions suivantes : l'évolution du droit des gens : les diverses philosophies qui lui ont servi de base : les fondements vrais et les sanctions de la moralité internationale : les devoirs mutuels des nations : les conditions de la reconnaissance des Etats : le droit d'intervention : le protectionnisme et les traités de commerce : les conventions politiques entre les Etats : les garanties : les conditions de l'abrogation des traités : les allian(ces, la neutralité : les concordats : la guerre et la paix. Vous le voyez par ce simple énoncé : les chaires de droit naturel et de Principes chrétiens du droit des gens ne sont que des spécialisations et des extensions de la chaire de morale. La Faculté de philosophie se développe, comme tout ce qui vit, conformément à son plan d'origine, à son idée.

Cette organisation de l'enseignement philosophique en un ensemble de chaires coordonnées, formant une faculté autonome, s'accorde à merveille avec la circulaire du Ministre de l'Instruction publique sur le nouveau régime de la licence ès-lettres, adressée le 8 octobre dernier aux Recteurs d'Académies. D'après cette circulaire, le nouveau régime rend nécessaire une organisation intérieure des facultés plus cohérente. Désormais, la faculté des lettres ne sera plus morcelée en enseignements isolés : ses enseignements devront former des Instituts qui correspondront aux groupes de certificats de la licence d'enseignement. D'où les Instituts de philosophie, de lettres, d'histoire et géographie, de langues vivantes. Nous avons, sur ce point, devancé l'Université, puisque notre enseignement philosophique se trouve érigé en faculté, et même, au sens de la circulaire, en Institut. Nous attribuons à ce dernier mot une signification scientifique plus relevée. Le cadre d'un Institut déborde celui d'une faculté : les enseignements essentiels ou secondaires s'y développent à l'aise,

et les laboratoires s'y organisent naturellement, pour la meilleure formation scientifique des étudiants et les recherches personnelles des professeurs ou des anciens élèves. La Faculté de philosophie n'est pas encore cet Institut ; mais elle y tend, en vertu même de l'idée fondamentale de sa primitive organisation. A ce point de vue, le développement de la chaire morale est significatif ; nous comptons trois chaires de morale de plein exercice. La chaire de psychologie cherche à se compléter par les cours de psychologie pédagogique de M. l'abbé Jeanjean, et les leçons de physiologie nerveuse de M. Briot. Ces deux professeurs conduisent leurs élèves au laboratoire, soit pour la démonstration, soit pour l'initiation aux recherches personnelles. Le généreux donateur qui a permis à M. Briot de commencer l'installation d'un laboratoire de physiologie a voulu expressément que ce laboratoire pût servir aux philosophes. Nous prions sa Grandeur Mgr Roland Gosselin d'agréer notre respectueuse gratitude. La chaire de Cosmologie trouve son complément naturel dans des cours de physique, de chimie et de biologie, annexés à la faculté et destinés à nos élèves.

Ainsi, selon les ressources dont elle dispose, la Faculté de philosophie développe ses enseignements, et tend, par une sorte de logique vitale, à prendre la forme d'un Institut philosophique proprement dit, objet et terme de nos désirs.

Telles sont, en raccourci, l'organisation de l'enseignement philosophique, et la place importante des deux nouvelles chaires dans cette organisation.

Ce corps a une âme ; permettez-moi de vous la faire connaître, en terminant.

La raison d'être des Universités catholiques est de promouvoir les doctrines, les courants d'idées, et les directions d'influence.

C'est assurément une belle tâche de préparer des jeunes catholiques aux examens de licence et de doctorat, de leur assurer des maîtres réputés pour leur attachement à l'Eglise, et de leur fournir un milieu favorable à leur foi et à leur mœurs. Mais l'œuvre essentielle est surtout de christianiser à fond leur intelligence, et de leur donner, à propos de chacun des grands problèmes doctrinaux contemporains, une orientation et des principes franchement catholiques. Nos Universités doivent être avant tout des foyers de haute culture religieuse pour la jeunesse française. C'est en cela qu'elles se distingueront des Universités qui ne sont pas spécifique-

ment catholiques : elles auront, à côté d'elles, leur raison d'être, puisqu'elles n'en seront pas la doublure.

Or si, dans une Université catholique, toutes les facultés ont un rôle doctrinal à tenir, celui qui revient à la Faculté de philosophie est de toute première importance. La philosophie ne s'y confond pas avec l'histoire de la philosophie : c'est une faculté essentiellement doctrinale. Notre doctrine n'est autre que la philosophie chrétienne. Tous les professeurs ont les mêmes idées essentielles : aussi formons-nous une Ecole.

Les deux nouvelles chaires augmenteront l'influence doctrinale de la Faculté. S'il est des problèmes actuels et palpitants, auxquels la guerre et la paix donnent une gravité tragique, ce sont bien les problèmes du droit naturel et du droit des gens. D'un côté, les fondements de la société, de la propriété, de l'autorité, de la patrie, du droit positif, de l'économie politique et de la sociologie. D'un autre côté, les rapports mutuels des peuples, les droits et les devoirs de chacun d'entre eux en matière de paix, d'arbitrage, de guerre et de conduite des hostilités, de règlement et de sauvegarde de l'ordre international.

Que d'aberrations et d'utopies monstrueuses ont été propagées sur ces diverses matières !

Entendez Spinoza : « La société est un vivier : dans un vivier, en vertu du droit de nature, tous les poissons jouissent de l'eau ; et, en vertu du même droit, les petits sont mangés par les gros. » Pour Nietzsche et l'école allemande, la force d'un peuple victorieux est la preuve de son droit.

Que peut-on opposer à ces déclarations brutales qui font de la *force* le principe du *droit*, sinon la diffusion du *droit chrétien* ? Œuvre de *charité intellectuelle !* voulue par la *Fondation des morts de la guerre*, en faveur des générations qui suivent la génération des grands morts, dont le sacrifice héroïque continuera, sous cette forme, à défendre encore et à sauver la patrie.

Les gaz asphyxiants les plus dangereux ne sont pas ceux que produit la chimie : car ils ne tuent que les corps. Ce sont ceux que fabrique l'esprit : ceux-là tuent les âmes.

Investie de sa haute mission doctrinale, d'abord par l'Eglise, puis par nos glorieux morts, et prolongeant leur action par le haut enseignement de la philosophie chrétienne, notre Faculté s'efforcera, avec une nouvelle ardeur, de faire rayonner les saines idées dans toute l'étendue de son domaine, et en particulier dans celui des droit et des devoirs d'ordre national et international.

Monseigneur l'Evêque d'Agen,

« Permettez au doyen de la Faculté de philosophie — votre diocésain — de vous exprimer sa respectueuse gratitude. Vous nous faites l'honneur de prendre la parole dans l'une des plus imposantes solennités de l'Institut Catholique de Paris : la création de deux nouvelles chaires par la *Fondation des morts de la guerre*.

« C'est un honneur pour nous, Monseigneur. Oserai-je dire : c'est aussi un honneur pour vous ? Vous tenez en cette fête la place du Cardinal Mercier ; on n'avait pas hésité à chercher à ce niveau l'orateur du jour. C'est votre compétence qui inspira la pensée de faire appel à Votre Grandeur pour suppléer l'illustre primat de Belgique. Il est juste que votre zèle pour la philosophie chrétienne reçoive, à pareil jour, comme une consécration. »

Eminentissime Seigneur,

En cette cérémonie universitaire, Vous rayonnez la joie avec la bonté ! Ce n'est pas une présomption de penser qu'une partie de cette joie provient de la confiance dont la *Fondation des morts de la guerre* honore *votre* Faculté de philosophie. Je dis à dessein : *votre* faculté, car, sans Vous, elle ne serait pas ce qu'elle est.

Evêque de doctrine, vous avez montré, dès les premiers jours de votre épiscopat, que vous aimiez la doctrine : il suffit de rappeler la lettre doctrinale de Léon XIII au tout jeune évêque de Verdun. Vous savez tous les services que la philosophie peut rendre à l'Eglise dans sa double fonction de reine des sciences et de servante de la théologie, et vous avez voulu que notre faculté fût en fait ce qu'elle est en droit : une faculté éminemment doctrinale. Aussi n'avez-vous cessé de l'encourager et de la conseiller.

Elle vous en est profondément reconnaissante. A la dernière réunion du Conseil de la Faculté, nous nous disions notre intime joie de vous posséder comme chancelier de notre Université.

Quand le cardinal Pecci apprit l'élection de son frère au Souverain Pontificat, il adressa ce télégramme à un ami : « Mon frère est Pape ! C'est une bonne affaire pour S. Thomas d'Aquin. »

Loin de nous la pensée, Eminentissime Seigneur, de comparer l'action d'un évêque à celle du Chef de l'Eglise universelle. Cependant, l'influence d'un Archevêque de Paris à titre

de chancelier de notre Université Catholique, s'étend bien au delà des limites du diocèse et même de la nation, aussi loin que la zone de rayonnement de l'Université elle-même.

Ne semble-t-il donc pas qu'en apprenant la nomination de Votre Eminence au siège de Paris, tous les amis convaincus de la philosophie chrétienne aient eu le droit de redire, en toute vérité, la phrase triomphante du Cardinal Pecci : « C'est une bonne affaire pour S. Thomas d'Aquin. »

LE CONGRÈS DE PHILOSOPHIE
D'OXFORD

Après Bologne, on avait choisi Londres pour être le siège du Congrès International de Philosophie qui devait se réunir en 1915. Malheureusement la guerre vint empêcher la réalisation de cet intéressant projet ; et il se passera probablement de longues années encore, avant que les philosophes qui avaient pris pour idéal la justice et le droit, se décident à travailler pour un but commun avec ceux qui ont signé le Manifeste des Intellectuels.

Cependant il fallait contenter l'ardeur des amis de la philosophie ; et malgré le malaise économique et social qui a suivi la guerre, et dont nous souffrons encore, la vie philosophique ne demandait qu'à reprendre avec une jeunesse et une vigueur nouvelles. Les Sociétés anglaises de philosophie avaient résolu de se réunir en une assemblée générale pour discuter les questions philosophiques les plus récentes et à cette réunion intime, elles avaient pensé inviter la Société Française de Philosophie et l'Association Philosophique Américaine. Mais les bonnes idées demandent toujours à élargir leur cercle d'action : on apprit qu'il se préparait une fête de l'esprit, tout le monde voulait y prendre part. La réunion philosophique devait devenir le Congrès de Philosophie d'Oxford, qui se réunit du 24 au 27 septembre 1920, et où étaient représentés la plupart des pays alliés. Cependant comme il était trop tard pour renouveler le programme primitif, les philosophes anglais, américains et français devaient seuls prendre part aux travaux du Congrès.

La vieille Université anglaise, quoiqu'habituée depuis longtemps à la vie intellectuelle, avait pris son aspect le plus riant pour faire honneur aux penseurs illustres qui étaient ses hôtes. Mais le Soleil, qui se jouait sur les vieux murs crénelés de ses nombreux collèges, devait être un sérieux ennemi du Congrès. Car le temps était si beau, que des

philosophes, amis de la nature, nous l'avouons confidentiellement, désertaient parfois les salles de conférence pour aller visiter les charmantes campagnes qui entourent la ville : c'était reconnaître tacitement que la nature est bien plus belle et plus intéressante que les images défigurées et les interprétations artificielles que nous en donne la philosophie !

LA PREVISION, d'après M. Henri BERGSON

Cependant une assistance nombreuse et choisie était venue entendre la conférence maugurale de M. Bergson, sur la Prévision ou la Nouveauté. Après avoir salué Oxford comme un foyer d'étude et de science, et après avoir rappelé que pendant quatre années, la France et l'Angleterre s'étaient battues côte à côte pour une cause commune, M. Bergson essaya de montrer ce qu'il pense des relations entre le possible et le réel. Il dit avec raison que la réalisation d'un fait ajoute à la conception de ce fait, si complète soit-elle ; car nous voyons à chaque instant que la prévision du futur est moins riche, moins intense que le futur une fois réalisé. C'est ainsi que l'analyse de la vie est toujours pauvre, vide, schématique, et loin de ressembler à la vie réelle.

Cette vue le porta à nier qu'une réalité à venir existe dans le présent sous forme de possibilité, de telle façon qu'une superintelligence puisse actuellement la percevoir. Sans doute, dit-il, si l'on considère comme possible ce dont la réalisation ne se heurte à aucun obstacle insurmontable, il est évident que la possibilité d'une chose précède son existence : mais cela n'implique à aucun degré prédétermination. Mais de ce sens négatif, notre intelligence passe inconsciemment à un sens positif tout différent, et se figure alors que l'avenir existe dès maintenant, dessinée par avance sous forme de possibilité. A la vérité, lorsqu'une réalité future sera devenue actuelle, elle sera devenue rétrospectivement possible ; mais elle ne l'était pas auparavant. « Si nous laissons de côté, dit M. Bergson, le monde physique sur lequel le calcul a prise et où évidemment la prévision est possible, et si l'on considère le domaine de la vie et de la conscience ,le possible n'est jamais que l'image, rejetée dans le passé, du réel une fois accompli. Au fur et à mesure que la réalité se crée, son image est renvoyée, comme par un miroir, dans le passé indéfini. Et comme l'avenir finira par devenir du présent, et le présent par devenir du passé, nous

nous figurons que dans le présent, l'avenir est positivement contenu sous forme de possible. »

Il semble paradoxal d'affirmer qu'une chose ne devient possible qu'après sa réalisation, alors qu'auparavant elle n'était pas encore possible. Mais pour M. Bergson, notre croyance à la préformation de l'avenir dans le présent, n'est qu'une illusion, un mirage, résultant de notre habitude à faire travailler notre intelligence en dehors de sa sphère. Nous essayons de penser sur l'avenir en fonction de l'intelligense, alors qu'il ne peut être étudié qu'en fonction de l'expérience. C'est donc nos méthodes de penser qui sont l'origine des difficultés que nous rencontrons à la racine des grands problèmes philosophiques ; et l'on peut facilement éviter ces difficultés, si l'on pose mieux la question des rapports du possible et du réel. Car en philosophie, il y a des questions qui sont mal posées, et d'autres qui ne doivent point être posées : ainsi la question de l'immortalité de l'âme ne doit point être posée, car nous n'avons pas encore atteint cette réalité. On ne peut même pas dire qu'il est possible que l'âme soit immortelle, car c'est la réalité qui crée sa propre possibilité par le mirage d'elle-même dans le passé indéfini.

Dans le domaine de la vie pratique et de l'action, ces idées doivent nous faire voir qu'il ne faut pas trop analyser la vie, mais plutôt la vivre avec plus d'intensité. Nous sommes, en effet, les auteurs de notre propre destinée, et nous avons à créer notre propre volonté : et c'est la ferme croyance en l'absolue indétermination de l'avenir, que nous devons considérer comme la source de notre force et de notre confiance en nous-mêmes. Aussi devons-nous abandonner cette attitude d'écolier que nous prenons à l'égard de l'Univers. Nous devons enfin prendre conscience de notre propre divinité, nous identifier avec notre pouvoir créateur. Parvenir à la conscience constante de notre pouvoir créateur, c'est parvenir à la vertu, voire même à l'héroïsme : il suffit d'arracher le voile de l'inconnu.

Telles sont les idées originales, et quelque peu paradoxales, exposées par M. Bergson. Elles cadrent parfaitement avec sa philosophie : et si l'on se place sur la plateforme de l'anti-intellectualisme, la moindre critique à leur égard serait exposée à une fin de non-recevoir, au nom de la transcendance de l'intuition. Mais nous ne sacrifions pas la lucidité du bon sens au charme pénétrant de la philosophie

fuyante du brillant penseur qu'est M. Bergson ; nous savons que, d'après cette doctrine, l'intelligence humaine est obligée, en quelque sorte, de se tordre sur elle-même, d'abandonner toutes ses prérogatives. Ainsi, considérer le possible comme une simple image, rejetée dans le passé, d'un fait une fois réalisé, c'est en quelque sorte placer le fondement des possibles dans le futur qui n'existe pas encore, alors qu'il est dans l'actuel, et même dans le passé. Il est enfantin de conclure de l'acte à la puissance ; il est même dangereux de soutenir que c'est le seul mode d'action de l'intelligence, car on retranche ainsi à l'intelligence toute sa force et tous ses moyens d'action. Au contraire, l'expérience, qui nous apprend à retracer les causes d'un événement, nous donne par là même les moyens de prévoir d'autres événements. La façon dont M. Bergson considère les rapports du possible et du réel semble être plutôt unilatérale ; et l'illustration qu'il en donne, semble confirmer cette opinion. Ainsi, dit-il, pendant la guerre, on lui demanda ce qu'il pensait que serait la littérature d'après-guerre : « Si je savais, répondit-il, ce que serait lep rochain drame à succès, je l'écrirais. » Cette réponse, on le remarquera, n'épuise pas la question ; car d'après des tendances, des faits constatés, on peut prédire un fait réalisable, sans que l'on soit à même de réaliser ce fait dans tous ses détails.

L'ASPECT PHILOSOPHIQUE DE LA THEORIE DE LA RELATIVITE

La grande discussion sur la Théorie de la Relativité comptera parmi les plus sensationnelles des Congrès philophiques. Pour la première fois, en effet, des savants et des philosophes se sont rencontrés pour discuter sur un terrain commun : un conflit était inévitable. Et c'est ce qui arriva, car chacun parlait un langage différent : à peine a-t-on pu s'accorder sur les idées scientifiques impliquées dans la Théorie de la Relativité.

Le Professeur *A. S. Eddington*, dont l'œuvre et le nom sont intimement liés à l'histoire de la grande découverte d'Einstein, essaya de donner une idée de la Relativité, en analysant la notion de couleur verte. Il montra que l'aspect subjectif d'une couleur dépend du mouvement de celui qui l'observe ; et que ce qui est vert pour nous, peut être bleu ou orange, pour les habitants d'une autre planète. Du rap-

port qui existe entre une couleur et la longueur des ondes lumineuses qui la produisent, il déduit que la longueur n'a pas un caractère absolu, et qu'elle est une simple relation entre les choses de la nature et nous, relation qui varie avec le mouvement de celui qui en est l'un des termes. En conséquence les notions les plus familières de la physique, le temps, la masse, la force, l'énergie, supposent non point des caractères objectifs de la réalité, ou des choses en soi indépendantes de nous, mais de simples relations entre la réalité et l'observateur. De plus, ces relations sont essentiellement subjectives, et dépendent du mouvement de l'observateur et des conditions physiques particulières dans lesquelles il se trouve.

Ces vues étaient inconnues à la physique ancienne et à la physique classique qui admettaient le mouvement absolu. Mais c'est à tort qu'on avait cru successivement que la terre, puis le soleil, puis les étoiles éloignées, étaient fixes. En réalité, aucun corps n'est fixe dans la nature, et tous se meuvent, les uns par rapport aux autres. Einstein parvint à décrire mathématiquement ce relativisme universel, en considérant le monde comme ayant quatre dimensions, le temps représentant l'une des quatre. Ici on pourrait se demander s'il est permis au physicien de bouleverser les notions les plus élémentaires de notre connaissance. Or le temps et l'espace sont des choses que le physicien emploie à tout instant : on ne saurait donc lui reprocher d'en étudier les propriétés, surtout si cette étude lui permet d'aborder avec succès le problème de la constitution de la matière comme c'en est le cas pour les applications physiques de la théorie de la Relativité.

Le physicien a donc le droit de considérer l'espace et le temps comme les parties d'un même tout qui ne saurait survivre à une mutilation. Sans doute, la raison peut considérer séparément l'ordre du temps et celui de l'espace : mais, dans la réalité, l'espace et le temps doivent être indissolublement unis. Allant plus loin que Minskowski, le Professeur Eddington prétend avec Moritz Shlick, que la réalité ne peut être formée que par la combinaison de l'espace, du temps et des choses : Indépendamment de l'espace et du temps, les objets sensibles ne sauraient avoir d'existence. Cette idée originale serait adéquatement exprimée par l'espace hétérogène non-euclidien d'Einstein : par là se trouverait supprimée cette opposition de caractères, maintenue par la physique classique, entre l'hétérogénéité des choses sen-

sibles et l'homogénéité de l'espace et du temps. Cependant le Professeur Eddington pense que si ces considérations ont une grande valeur et d'importantes conséquences en physique, la philosophie ne saurait en tirer un profit proportionné. Le physicien réduit bien le temps à l'espace, mais le philosophe reste toujours en face d'une distinction objective entre l'espace et le temps.

C'est pourquoi le Professeur Eddington considère la Théorie de la Relativité comme une simple théorie physique, comme la théorie atomique de la matière ou la théorie électromagnétique de la lumière. Aussi, ajoute-t-il, quoiqu'elle marque un grand progrès vers la vérité, la Théorie de la Relativité ne saurait atteindre la finalité, « car elle ne doit pas dépasser le domaine naturel de la physique. »

Après ces considérations importantes, le Professeur Eddington propose une interprétation de la Réalité, très voisine d'un subjectivisme, pour laquelle, nous devons l'avouer, la Théorie de la Relativité ne prête aucune garantie sérieuse. Ainsi, dit-il, à l'aide des « événements » qui constituent le monde extérieur, nous construisons par l'imagination, une infinité de « copies » dont nous avons le modèle dans notre esprit : c'est ainsi que nous reconnaissons des figures géométriques dans le ciel. Une de ces copies a le caractère particulier d'être permanente, de durer : c'est ce que nous aimons à appeler « la substance ». Mais cette copie n'est pas intrinsèquement différente des autres : c'est l'esprit qui, en vertu d'une habitude acquise, choisit parmi ses copies, celle qui présente des caractères de conservation. Et la Nature n'est nullement tenue de produire ou des posséder des êtres qui durent vraiment. La permanence est une qualité que nous affirmons de la configuration géométrique d'une « copie » et que nous cherchons à nous former dans la nature d'après un « modèle » que nous avons dans notre esprit. De plus, avec la substance, nous affirmons implicitement toutes les lois de la géométrie, de la mécanique et de la physique, que nous appliquons à cette substance. Ce qui veut dire que ces lois ne dirigent pas le cours des événements dans un monde objectif, mais qu'elles sont automatiquement imposées par l'esprit au système de relations qu'il se choisit pour « substance ». Malgré la valeur de l'auteur de cette doctrine, il nous semble difficile d'admettre qu'à l'aide d'un amas de qualités sans signification intrinsèque, l'esprit peut se construire un monde ordonné. Or l'esprit lui-même fait partie de la nature, car il n'a conscience de son existence, qu'en tant

qu'il peut connaître un monde extérieur à lui, indépendant de lui. De sorte qu'il serait plus juste de dire que le monde façonne l'esprit, que d'affirmer que l'esprit construit le monde.

Le Professeur *A. N. Whitehead* soutient des vues philosophiques diamétralement opposeés. Pour lui ce n'est point l'esprit qui construit la Réalité et la Relativité : cette dernière existe dans la nature même, dans les choses sensibles, indépendamment de l'esprit. Au contraire, si l'on fait dépendre la Relativité de l'esprit, on n'a plus le droit de dire que l'on étudie la nature en tant que telle. C'est pourquoi M. Whitehead distingue les choses qu'il voit de ce que lui dit le physicien : ainsi, par exemple, on a naturellement conscience de la simultanéité de deux événements, tandis que le physicien affirme que la simultanéité est relative. En somme, la Relativité n'est pas l'expression de relations entre les choses et l'esprit, mais plutôt l'expression de relations entre les choses elles-mêmes.

Cette divergence de vue entre deux savants fut relevée par Lord Haldane qui s'accorde avec le Professeur *W. D. Ross* pour dire que la Théorie de Relativité est une question où les savants eux-mêmes sont partagés en deux camps. Cependant M. Ross se trouvait seul sur le terrain des adversaires de la Relativité. Il pense que cette dernière se trouve dans l'esprit et non dans les choses. D'autre part, dit-il, nos croyances à un espace, un temps et un mouvement absolus n'est pas un préjugé du sens commun, mais l'affirmation de réalités qui servent de fondement à notre pensée. Aussi tous les arguments qu'emploient les relativistes pour détruire ces notions absolues, présupposent, malgré eux, ces réalités.

Les objections fort subtiles de M. Ross furent discutées avec beaucoup d'habileté par le Professeur *C. D. Broad* qui conclut que le succès actuel de la Théorie Générale de la Relativité consiste dans son adaptation à la majeure partie des phénomènes connus de la nature.

En caractérisant la méthode expérimentale qui conduit à l'établissement des théories physiques, le Professeur *F. A. Lindemann* affirme, qu'au point de vue philosophique la théorie de la Relativité est aussi vraie que le système héliocentrique ou l'hypothèse géocentrique. Il serait aussi absurde de soutenir que l'une de ces théories est plus vraie que les

autres, que de prétendre que les coordonnées cartésiennes sont plus vraies que les coordonnées polaires. Ce qui assure la valeur de la théorie de la Relativité, c'est qu'elle est beaucoup plus simple que les autres. Il est vrai cependant que cette simplicité nous oblige à sacrifier l'espace homogène de Newton et la distinction de l'espace et du temps, et à changer ainsi nos habitudes de penser. Mais il faut se rappeler que dans les sciences physiques on ne doit pas procéder avec l'esprit d'un logicien pur qui ne veut faire appel, comme principes de ses déductions, qu'à des vérités évidentes par elles-mêmes. En physique un principe est vrai, lorsqu'il donne des résultats positifs. Il est des hommes qui ne sont point familiers également avec les procédés du logicien et ceux du physicien, et qui, par conséquent, ne peuvent, en aucune manière, réaliser cet effort mental qu'il faut faire pour adopter les idées des relativistes. Nous ne devons point blâmer ces hommes, ni les condamner parce qu'ils refusent de s'aventurer dans une théorie où il leur faudra abandonner les croyances et les préjugés qui font leur vie. Mais il n'en est pas moins vrai que l'avenir appartient à ceux qui peuvent facilement s'adapter aux nouvelles théories, et qui n'attendent pas, pour les adopter, que les leurs aient été détruites par les progrès des sciences.

Nous pensons qu'en général on exagère beaucoup les conséquences philosophiques de la théories de la Relativité. On l'interpréterait faussement si on voulait s'en servir pour trancher la question entre l'idéalisme et le réalisme. La portée de la théorie de la Relativité est essentiellement scientifique ; comme explication physique des phénomènes naturels, elle a certainement de sérieuses qualités, mais si l'on veut la considérer comme une explication métaphysique de la nature, il faut avouer qu'elle laisse sans solution les problèmes fondamentaux de la philosophie. D'autre part, les questions philosophiques qui découlent de la Relativité ne sont pas encore nettement posées, et les philosophes, et même les savants, se dérobent toujours lorsqu'il s'agit de les aborder de front.

Dans la communication que nous avons faite au Congrès, nous avons développé cette idée que la Relativité n'est pas essentiellement dans les choses mêmes, mais qu'elle n'est que le résultat de l'effort que fait l'esprit pour interpréter les mouvements « apparents » de la matière. Cependant c'est en vain qu'elle prétend décrire le monde réel ; les réalités

lui échappent : elle ne peut décrire que le monde des phénomènes. C'est dire que la science est le domaine du paraître du relatif ; sa région est celle des causes, considérées, non dans leur essence intime, mais seulement en tant qu'elles rendent compte de la nature constante et des rapports des phénomènes perceptibles aux sens et à la conscience sensible. Mais au-dessus de la sphère de l'expérience, la raison humaine affirme avec certitude l'existence d'une réalité substantielle et permanente, principe de l'activité, et en même temps sujet d'inhérence des qualités et les phénomènes. Sans discuter ici si l'être absolu est connaissable, il n'en est pas moins vrai que l'intelligence se refuse à reconnaître que la Théorie de la Relativité atteint les limites du réel ; la raison humaine va au delà des phénomènes. Pour interpréter métaphysiquement la Relativité, il faut donc distinguer l'objet de la connaissance réelle de celui de la science. Cette distinction, en particulier, résout bien des paradoxes. Ainsi en est-il pour la question de l'espace et du temps : la métaphysique nous dit que les choses successives et les choses coexistantes sont radicalement distinctes : et en effet la continuité dans la succession et dans la coexistence sont deux ordres d'idées opposés et irréductibles. Si la science considère l'espace et le temps comme des parties d'un même tout, c'est qu'elle les étudie en tant qu'ils sont mesurables. C'est cet élément commun de l'espace et du temps, la variabilité, qui permet de les considérer comme un système unique de coordonnées, et par conséquent de les réduire l'un à l'autre. Mais ni le temps, ni l'espace ne sont leur mesure, quoiqu'ils lui servent de fondement. Cependant si la science veut que l'espace et le temps soient relatifs, il n'en est pas moins vrai que l'espace et le temps absolus sont les cadres nécessaires et irréductibles de nos conceptions et de nos représentations.

En somme la Théorie de la Relativité n'est qu'une théorie physique, qui aura probablement le même sort que celles qui l'ont précédée. Si elle réussit actuellement, c'est qu'elle embrasse en une synthèse grandiose le plus grand nombre de faits observés, et qu'elle comble cette grave lacune épistémologique entre le caractère absolu des principes de la mécanique classique, et les résultats toujours relatifs de nos expériences. D'ailleurs, l'évolution des théories physiques nous porte à reconnaître que pour le philosophe, les vérités scientifiques les mieux établies sont, non point des dogmes, mais des pages sublimes de l'histoire de la pensée humaine.

LA PENSEE ET SON EXPRESSION

L'échange de vues sur la nature de la pensée avait pour centre la thèse behaviouriste du Professeur *J.-B. Watson*. D'après cette thèse, l'adaptation d'un individu à un milieu, stimule son activité et le détermine à répondre à ce milieu. Or les conditions (stimulus) de cette adaptation et de cette activité étant données, il s'agit, pour la psychologie, de chercher et d'établir les principes qui permettent de prédire et de contrôler la conduite de l'individu (réponse) dans des cas donnés. Mais alors que d'autres théories placent le point de départ de la réaction de l'individu envers son milieu, dans le champ de la conscience psychologique, M. Watson prétend que la conscience ne doit jouer aucun rôle dans la psychologie, on doit considérer la conscience comme un facteur étranger à la psychologie, susceptible tout au plus d'avoir des relations extérieures avec elles. Et s'il y a des problèmes qui concernent la philosophie considérée essentiellement comme une science introspective, on ne doit pas se poser ces problèmes. Dans la pensée de M. Watson, la conscience est nuisible au progrès des sciences, car elle pose des barrières entre la psychologie et les autres branches de nos connaissances. La psychologie se bornerait donc à étudier ce que M. Watson nomme « behaviour », c'est-à-dire l'adaptation d'un individu à son milieu ; cette adaptation se manifestant explicitement par les mouvements du corps, qui sont directement accessibles à l'observation, et implicitement par les mécanismes du langage, qui sont indirectement observables par l'intermédiaire des signes du langage, de l'attitude et des mouvements combinés du corps. En somme, nous avions déjà une psychologie sans âme ; nous avons maintenant une psychologie sans conscience, une psychologie-limite réduite aux sciences biologiques.

Une conséquence importante de cette thèse, c'est que la pensée se réduit à de simples mécanismes de langage. Voltaire s'amusait à dire que nous pensons avec la tête comme nous marchons avec les pieds : M. Watson dirait que nous pensons par la gorge comme nous marchons avec les pieds. Et il va même jusqu'à dire que le terme « pensée » doit s'étendre non seulement à l'activité de la gorge, mais encore à toute activité qui peut remplacer celle du langage. C'est ainsi que les sourds-muets remplacent les fonctions de leurs cordes vocales par des mouvements des doigts, des bras, des muscles de la tête ou du visage. En somme un homme pense

avec tout son corps ; et s'il est des membres qui lui manquent, il pense avec ceux qui lui restent : penser, c'est substituer.

Le principe qui nous guide dans le choix des mots ou des attitudes du corps, ou en d'autres termes, ce qui conditionne la réponse de l'individu à son milieu, est un procédé que M. Watson appelle « trial and error » (lit. essai et erreur). Nous apprenons par expérience si tel mot ou telle attitude convient ou non à un fait déterminé. Ainsi l'enfant qui suit son père dans ses promenades sur les montagnes, l'entend dire en montant une pente assez forte : « N'est-ce pas que c'est raide ? Prenons ce sentier qui va en détours jusqu'au sommet de la colline. » Il est évident que pour l'enfant, le mot « raide » s'associe par expérience, avec la transpiration, la fatigue des muscles, une respiration anormale. Après des essais répétés, il arrive aussi à comprendre que ces inconvénients peuvent être évités en faisant des détours pour arriver au sommet de la colline. Et c'est ainsi que l'emploi d'un mot ou l'accomplissement d'un geste peut s'expliquer par les réactions répétées de l'individu envers son milieu.

On peut voir par là que le corps crée la pensée, pour ainsi dire, en s'identifiant avec elle ; et cette création n'arrive à son terme que lorsqu'on réalise la découverte du mot ou de l'attitude qui résume les mouvements du corps, lorsque la réponse de l'individu à un stimulus de son milieu, détruit ce sitmulus en le satisfaisant.

M. G. H. Thomson considère le problème de la pensée et du langage comme relatif aux rapports du corps et de l'esprit. Il n'admet pas que la pensée se réduise à l'habitude ; car, dit-il, la pensée ne consiste pas à pouvoir répéter la même réponse pour un même stimulus, mais plutôt à découvrir cette réponse. Et cette découverte n'est nullement explicable par les mécanismes du langage, car elle les précède.

Miss F. C. Bartlett et M. E. M. Smith pensent que si l'on fait abstraction de la conscience, on n'aurait aucun moyen pour distinguer les mouvement réflexes de ceux qui expriment une pensée. Si la psychologie a le droit d'étudier les conditions de l'expression de la pensée et les variations de la « réponse pensante » de l'individu à son milieu, elle ne doit pas borner ses investigations à cette étude, elle doit plutôt élargir son terrain d'action jusqu'au domaine de la conscience.

M. T. H. Pear remarque que la pensée apporte quelque chose de neuf à l'individu lui-même, ce qui n'est pas le cas pour l'habitude. Cette nouveauté s'obtient par la combinai-

son des résultats des comparaisons faites sur les données de l'expérience personnelle. Cependant cette combinaison peut être extérieurement exprimée ou non. Et dans ce dernier cas, au moins, la pensée diffère de son expression et en particulier des mécanismes du langage. D'autre part, cette combinaison, ayant pour but la nouveauté, se distingue essentiellement de l'habitude qui est plutôt répétitive. M. Pear remarque en outre, que si l'on identifie la pensée avec son expression ,on aboutit à une proposition contradictoire, à savoir que la pensée est une et multiple à la fois. En effet, la pensée doit être une, ou autrement la vie psychologique serait impossible, et d'autre part elle devra être multiple, puisqu'on peut exprimer une pensée de différentes façons. Les critiques de M. Pear contre la thèse de M. Watson, s'étendant jusque sur le terrain des images. La psychologie behaviouriste comme telle, ne se soucie guère de l'existence des images ; et même elle rejette comme des entités vides de sens et sans valeur. Or M. Pear pense qu'il est arbitraire de laisser de côté ces matériaux qui servent de base à l'activité de la pensée.

M. *A. Robinson* reproche au behaviourisme d'obliger la conscience de douter d'elle-même, de son existence. Or la conscience est, car les sensations, les émotions et les images sont des faits évidents, et le dehaviourisme non seulement n'explique pas ces faits, mais encore il refuse de les expliquer au point d'en faire des miracles gratuits. En conséquence, le behaviourisme laisse sans solution le problème traditionnel de la psychologie, qui consiste à étudier le champ de la conscience pour déterminer la nature de son contenu, ses lois et ses relations avec le corps. A ce problème psychique, le behaviourisme substitue un problème physique, car il se borne à étudier les changements physico-chimiques du corps qui répondent à un stimulus extérieur. C'est le cas de dire que le behavioursime attaque le problème psychologique avec un œil et une main, alors qu'il a deux yeux et deux mains à sa disposition.

Il est heureux que la psychologie biologique de M. Watson n'ait pas trouvé d'amis au Congrès d'Oxford ; car ce serait vraiment une catastrophe philosophique si l'on admettait que toutes les choses intéressantes qu'on a entendues dans cette docte réunion, n'étaient uniquement que le résultat de l'activité des glandes et des muscles de leurs illustres auteurs.

A côté de la discussion sur les relations de la pensée et du langage, nous citerons la savante conférence du docteur

Henri Head sur les « Désordres de la pensée et de l'expression symboliques », où un grand nombre d'expériences de clinique forment la matière de conclusions importantes.

M. Head pense que tout le laborieux travail fait pour élucider les rapports du corps et de l'esprit, est vicié par ce préjugé que le langage est une fonction cérébrale strictement localisée dans une partie déterminée du cerveau. Ainsi on croit communément que les désordres du langage produits par des lésions du cerveau, sont causés par la destruction des images mises en réserve dans l'endroit lésé. Or il n'en est rien ; car de nombreuses expériences sur des sujets atteints de surdité verbale ou de cécité verbale, prouvent que ces sujets peuvent exprimer leurs pensées et leurs souvenirs par des symboles qui remplacent les mots qu'ils ont oubliés ou les objets qu'ils ne peuvent voir. Ces sujets retiennent donc les images, quoique leur volonté n'arrive pas à les exprimer par les signes ordinaires du langage.

En réalité, ce qui est détruit par des lésions cérébrales, ce sont des procédés psychiques qui consistent surtout en symboles de langage et de pensée, et que M. Head appelle pour cette raison « pensée et expression symboliques ». M. Head insiste qu'il n'y a pas de « faculté » ou de « fonction » de la pensée et expression symboliques, comme M. Bergson a semblé le dire dans sa réponse au mémoire de M. Head. La pensée et l'expression symboliques ne peuvent être définies que par l'énumération des diverses observations qu'on peut faire à leur endroit. Et lorsque la destruction de la substance du cerveau produit des troubles de langage ou autres, les activités troublées doivent uniquement être énumérées suivant les observations expérimentales, sans pouvoir être classées dans aucune catégorie nettement définie.

LA PHILOSOPHIE AMERICAINE

L'Association Philosophique Américaine était représentée au Congrès d'Oxford par MM. les Professeurs *W. P. Montague*, de l'Université de Columbia, *J.-E. Boodin*, de Carleton College, et *F.-F.-A. Hoernlé*, de l'Université d'Harvard. L'Amérique voulait montrer à l'Europe qu'elle aussi possédait une philosophie nationale ; et que ses penseurs, sans avoir l'appui d'une philosophie vieille de plusieurs siècles, avaient contribué pour une grande part au travail intellectuel du monde contemporain.

Le Professeur Montague, qui parla au nom des néo-réalistes américains, expliqua les motifs qui ont appelé à l'exis-

tence l'école qu'il représente. C'est d'abord, dit-il, le souci de restaurer l'alliance de la philosophie et du sens commun, qu'on avait trop perdu de vue depuis la Renaissance. En second lieu, il fallait débarasser la philosophie de ce subjectivisme qui empêche l'épistémologie de profiter des grandes découvertes de la science moderne, et qui donne un cachet artificiel aux conceptions religieuses et spiritualistes de la réalité. Enfin, il fallait dissiper cette confusion introduite dans la philosophie par l'idéalisme de Berkeley et le phénoménisme de Kant.

Pour faire cette juste opération, les néo-réalistes, qui se réunirent en 1910 à l'Université de Columbia, adoptèrent à l'unanimité une série de propositions qui définissaient leur attitude comme une combinaison de la théorie de Reid de « l'existence indépendante » des objets particuliers de notre perception, et de la théorie de Platon de la « subsistance indépendante » des essences et des universaux. Cette attitude se justifiait par un grand nombre d'arguments contre les positions des idéalistes, que l'on peut ramener aux deux arguments suivants :

1° De ce que l'appréhension directe d'un objet est la condition *sine qua non* de l'existence de cet objet, on ne peut conclure, avec les idéalistes, que cet objet a nécessairement fait place à un objet semblable pendant l'intervalle de temps qui sépare une appréhension d'une autre. Les idéalistes peuvent déclarer que les objets de conscience sont inséparables des états de conscience, mais il n'en est pas moins vrai que cette affirmation axiomatique suppose la question qu'il s'agit de résoudre, et qu'elle est, par conséquent, illégitime. En d'autres termes, si la conscience que nous avons d'un objet est la « ratio cognoscendi » de l'existence de cet objet, on ne saurait conclure , avec les idéalistes, que la conscience que nous avons de cet objet est la « ratio essendi » de cet objet.

2° Ayant admis l'existence des objets extérieurs indépendamment de l'esprit qui les connaît, la nécessité d'un esprit transcendant et éternel qui conditionne l'invariabilité des relations de ces objets ,et qui préside à leur régularité par rapport à nous, devient arbitraire et sans fondement. De même on peut montrer que les universaux et des propositions vraies exprimant des relations entre objets d'expérience, subsistent indépendamment de tout esprit fini ou infini.

En somme la connaissance d'un objet est une relation extérieure entre l'objet et l'esprit qui le connaît, et comme telle, la connaissance choisit les objets, plutôt qu'elle ne les

constitue ou ne les crée.

En terminant, M. Montague rappelle que le Néo-Réalisme défend non seulement l'existence des objets sensibles indépendant de la conscience, mais encore la validité des idéaux moraux indépendants des vicissitudes de la nature et de la politique. Il faut émanciper les valeurs morales et les sanctions des dogmes de la religion : ce n'est pas une morale de commandements, mais une morale d'idéaux qui doit guider la jeunesse, une morale sans sanctions.

(*A suivre.*) TH. GREENWOOD.

COMPTES RENDUS

Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain (t. IV, année 1920).

L'*Université de Louvain*, reprenant les belles traditions d'avant-guerre, a publié cette année le Tome IV des Annales *de l'Institut supérieur de Philosophie*. Ce témoignage d'activité renaissante est aussi un heureux effet de l'amitié franco-belge : Là, les travaux des professeurs de Louvain, venus pour aider le haut enseignement français pendant les années 1914-1918, voisinent avec ceux des professeurs de l'Institut Catholique de Paris, venus, eux aussi à Louvain, dès la réouverture des cours.

Il serait difficile de donner un vrai compte-rendu de ces pages très substantielles, essayons seulement d'apprendre aux lecteurs de la *Revue de Philosophie* tout ce qu'ils peuvent y trouver.

Après une très sérieuse étude de *M. Dufourny* sur *Aristote et l'éducation*. M. *G. Colle* commente avec élégance et originalité *les quatre premiers livres de la Morale à Nicomaque* : Il admire en artiste le portrait du magnanime tracé par Aristote. « Rien au monde ne peut ni l'affliger, ni le réjouir. Il n'estime rien : dans son for intérieur il n'admire rien. Il ne parle jamais de lui-même ; il ne se soucie point des louanges. Il ne parle pas d'autrui. Il ne dit même pas de mal de ses ennemis, mais quelquefois, il les outrage en face. Il est solitaire ou vit avec des amis parfaits. Il ne lui coûte pas de donner, il lui coûte de recevoir. Sa démarche est lente, sa voix grave, sa parole tranquille ». Mais ce n'est pas là, dit l'auteur, un idéal clair et précis construit à l'aide de la seule raison. Même du seul point de vue de la morale rationnelle, cette note hautaine et dédaigneuse ne se justifie pas. On croirait plutôt, dit-il, se trouver en face d'une psychologie individuelle, riche, complète, nuancée, non pas celle d'Alexandre, comme le pensaient les contemporains, mais, sans doute, celle d'Aristote lui-même. On ne parle avec un tel accent que de soi-même.

Par quelques remarques, M. G. Colle oppose ensuite le saint à cet idéal païen. Suivant la gracieuse expression de Saint Thomas, c'est avec la *science du matin* qu'il faudrait méditer les pensées du Stagyrite. Sous cette lumière tout ce qu'il a dit d'essentiel en morale devient vrai ; mais ses paroles prennent ainsi un sens auquel lui-même n'a peut-être point songé.

M. *R. Kremer* étudie la *Causalité métaphysique*, celle qui concerne l'être même, en la distinguant de la causalité scientifique qui ne vise que la régularité des phénomènes. Ce travail critique devrait se faire, dit-il, à propos de toutes les parties de la métaphysique traditionnelle : Distinguée des faits et des théories scientifiques qui paraissent s'y rattacher, mais voilent ses lignes essentielles, elle laisserait mieux voir sa solidité, sa profondeur et son originalité.

E. Janssens tente un nouvel examen *des critiques* adressées par *Kant* à la morale du bonheur. Sa discussion nerveuse et serrée nous amène à ces conclusions : Kant critique sévèrement une morale eudémoniste caricaturale que ni Aristote, ni Platon n'ont professée. Tout à sa propre pensée, il concevait les théories d'autrui en fonction des siennes propres, sans les étudier de près. Contrairement à l'opinion reçue, ses critiques n'atteignent pas la morale authentique du bonheur.

M. *F. de Hovre* compare *les conceptions de* Pestalozzi *et* d'Herbart et, à cette occasion, nous donne l'histoire singulièrement touchante d'une vocation pédagogique. Après des études de pédagogie, de droit, Pestalozzi, suivant le mouvement général de son époque, se met à la tête d'une exploitation agricole. En s'occupant de l'éducation de son fils, il sent sa vocation s'éveiller. Il transforme sa ferme en maison d'éducation pour pauvres et, comme il le dit lui-même, il vécut pendant plusieurs années au milieu de quarante ou cinquante petits mendiants, partageant son pain avec eux, vivant lui-même comme un mendiant, pour apprendre aux mendiants à vivre comme des hommes.

Mais au bout de cinq ans, il se voit obligé de fermer son établissement faute de ressources. Il se met à défendre son idéal par la plume. Ses théories attirent l'attention. En 1798, il est chargé par le gouvernement de la direction d'un orphelinat à Stanz, puis il devient maître d'école à Burgsdorf, à Münchenbuchsee, à Yverdon. Partout il fut d'une activité infatigable, parfois d'une énergie surhumaine. Il ne cessa d'expérimenter, d'écrire et, ainsi, jeta les bases de toute la pédagogie de l'école populaire future. Il se défendait de philosopher et, tout en donnant à ce mot un autre sens que le sien, il s'appelait un empiriste. Il avait surtout, en ef-

fet, le goût de l'expérience, il s'intéressait aux mendiants, à la vie des masses populaires ; ses théories naissaient dans les ouvroirs, les orphelinats. Il donnait la place centrale à l'éducation de la volonté, et, à côté d'une culture largement humaine, il voulait aussi la culture des aptitudes en rapport avec le rôle social. Comme méthode de recherche, il prônait la valeur de l'induction et arrivait ainsi à des conclusions analogues à celles du réalisme aristotélicien. Herbart, au contraire, base sa pédagogie sur une philosophie purement spéculative admise au préalable, ce qui entraîne certaines erreurs dans la pratique. De plus, il se préoccupe surtout des classes supérieures, de la culture de l'intelligence, de l'utilisation de l'enseignement comme valeur éducative. Enfin il apparaît comme trop intellectualiste par ses conclusions, par ses procédés de recherche. Mais, Pestalozzi amené par ses méthodes à formuler quelques idées philosophiques de valeur ne l'est pas assez. Il ne sait pas tirer parti de ses conclusions et sa pédagogie manque de bases rationnelles. De même l'importance qu'il donne à la culture de l'intelligence est insuffisante. Ces deux systèmes peuvent se compléter l'un par l'autre.

M. Paul Nève étudie *les directions de la Pensée française à la veille de la guerre.* Elle dessinait alors comme un mouvement tournant... s'acheminant vers des principes, tout à la fois nouveaux et anciens qui la rapprochaient à son insu de très lointains devanciers. Au début du XIXe siècle le dogme scientiste régnait presque sans conteste. Posé par A. Comte, Renan, il est exprimé par Taine en phrases solennelles de grande allure mystique : « Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'Univers. Par l'analyse minutieuse des faits, l'esprit s'élèvera jusqu'au dernier pourquoi des choses, à la connaissance de l'absolu. Il découvrira au sommet de l'Univers cet axiome éternel qui remplacera Dieu ». Mais ces espérances furent bientôt déçues. Les progrès mêmes de la science révélèrent l'immense domaine resté hors de ses prises, ses limites, son impuissance à résoudre les grands problèmes. C'est alors qu'on parla de la banqueroute de la science. Mais les philosophes voulurent dissiper le malentendu, éclaircir la situation, en descendant sur le terrain même de la science, en donnant naissance à une philosophie nouvelle en harmonie avec l'esprit scientifique. De cette philosophie Ravaisson fut le précurseur, Boutroux, l'initiateur. D'après Ravaisson, le fond, l'essence des choses ont un principe spirituel : Disper-

sée dans les êtres la pensée divine, tendance dans le monde inorganique, spontanéité dans le domaine de la vie, volonté libre dans l'espèce humaine, réveille peu à peu sa perfection initiale en acheminant les êtres vers la contemplation béatifique de l'acte pur. C'est là, dit M. Paul Nève, une manière de restauration de l'aristotélisme. Boutroux dans *La Contingence des lois de la nature* sape par la base le dogme déterministe lié au point de vue scientiste : La nécessité ne règne pas dans le monde, au delà des éléments superficiels que les sciences atteignent dans les êtres, il reste au philosophe la recherche d'un élément plus profond, racine même des choses, source créatrice. — Ces doctrines donnèrent naissance à un large courant d'idéalisme spiritualiste entraînant la pensée aux antipodes du scientisme. Elles suscitèrent la philosophie scientifique d'un Henri Poincaré par exemple. Elles furent à l'origine du mouvement de philosophie religieuse représenté par MM. Maurice Blondel, Laberthonnière, Edouard Le Roy : enfin elles influencèrent la philosophie de Bergson. — Venant d'une autre direction le pragmatisme lui aussi ébranle le scientisme. La science disent ses partisans n'est pas un moyen de connaissance. Elle ne permet pas de connaître le réel, mais seulement d'agir sur lui. Enfin Bergson place le domaine de la philosophie en dehors de la matière. Son objet c'est la durée force obscure, agissante, créatrice. Il ne reconnait pas à l'intelligence un rôle spéculatif, il veut la remplacer par l'intuition, mode de connaissance étrange, sorte de plongée du conscient dans le sub-conscient qui permettrait de saisir le fond des choses, d'arriver au cœur du réel. En résumé tout en faussant les rapports, chacun de ces philosophes met en valeur l'un des principes aristotéliciens sur le changement et la constitution des êtres. M. P. Trève voit la philosophie française s'acheminer vers un réalisme résolu. Grâce aux leçons de la guerre nous aurons le souci de donner à nos idées les plus solides attaches expérimentales, tout en entendant faire une place à tout ce que les raisons du cœur suggèrent dans l'expérience de la vie. Peut-être en élargissant la spéculation philosophique à la mesure de notre expérience totale des choses, en la soudant à l'effort scientifique tout en maintenant la distinction des points de vue retrouverons-nous le moyen de diminuer les malentendus et de faire régner entre les ouvriers de la pensée la mutuelle estime que se doivent tous ceux qui d'une âme droite cherchent la lumière et s'inquiètent de vérité.

Grâce à des citations bien choisies et une ample discussion, *M. Maurice de Wulf* nous fait saisir, dès le début de son étude

sur l'*Œuvre d'art et la Beauté*, toute l'étonnante pauvreté des théories esthétiques modernes. Il semble même que l'auteur aurait pu faire des critiques moins longues. L'exposé seul de ces théories permet déjà de saisir toutes les insuffisances : L'impression d'art, disent les partisans de l'Einfühlung, forme de subjectivisme étrange venu d'Allemagne, n'est qu'un phénomène d'auto-projection sentimentale. « A la vue d'une colonne, je me dresse, dirait l'un d'eux... Avec une ligne horizontale, je m'étends, je me roule sur moi-même avec une circonférence. Un rondo rythmé de Beethoven me fait bondir, je m'alanguis avec une cadence de Chopin. Je m'assombris avec le nuage, je gémis avec le vent, je me raidis avec le roc, je souris avec la rose. Puis, j'attribue aux choses ce qui n'est qu'à moi : je prête au dehors ces états vécus au dedans et, en vérité, les roses sourient, le roc se raidit, les nuages s'assombrissent. Tout s'humanise et s'emplit de mes sentiments propres, et, en contemplant ces objets devenus moi-même, je me sens uni à eux par la plus exquise des communions. » — La beauté de l'œuvre d'art est une valeur sociale affirment les partisans de l'Esthétique sociologique. La conscience sociale érige en loi de beauté ses tendances et ses goûts. Est belle, l'œuvre où la société retrouve son âme. L'approbation ou la désapprobation d'un groupe tel est le critère de la beauté. — Les Pragmatistes après avoir confondu l'utile et le vrai font participer la perception d'art à toutes les fluctuations de la notion de vérité. La perception d'art, dira W. James n'est qu'un jugement provoqué par un intérêt avec, en plus, une secousse émotionelle, un frisson délicat. L'œuvre d'art, n'est pas belle en elle-même. La technique n'a pas de valeur, elle est tout au plus un ingrédient qui nous existe. Il n'y a rien de permanent dans la beauté des chefs-d'œuvre. Toutes ces théories placent donc la valeur de beauté dans les réactions ou émotions du sujet. Ce n'est pas l'œuvre qui est belle, ce sont nos états de conscience qui sont beaux. L'œuvre d'art n'a pas de signification en elle-même, elle perd vraiment toute valeur dès que la sensibilité du spectateur ou du groupe de spectateurs refuse de vibrer. — Certes, il y a en tout cela une âme de vérité. Les phénomènes psychologiques analysés sont bien réels et *M. Maurice de Wulf*, dans l'intéressant chapitre sur *l'Impression d'art*, les situe à leur place, dans l'auréole affective qui, normalement, accompagne la perception esthétique. Mais, privé de ce qui précède et qui suit, de la partie vraiment constructive, celle qui concerne le beau objectif, ce passage laisse un peu de vague dans l'esprit. Sans doute, le mieux serait d'attendre l'ouvrage complet et d'y chercher cette

partie constructive, mais les lecteurs de Revues peuvent se rappeler un travail de M. Jacques Maritain paru pour la première fois dans les *Lettres* du 1er septembre et du 1er octobre, intitulé : *Art et Scolastique.*

Saint-Thomas, dit l'auteur définissait le beau :*id quod placet*, — ce qui plaît à voir — une connaissance intuitive et une joie, provoquée par cette connaissance, qui n'est pas toute connaissance, mais connaissance d'un objet qui porte lui-même le caractère de la beauté : relief dispersé, prismatisé, du visage de Dieu. La Beauté en effet est un des noms divins. Le Beau appartient à l'ordre des transcendentaux qui imbibent tout et se retrouvent partout. Toute chose est belle comme toute chose est bonne, au moins sous un certain rapport, que les uns voient, mais que les autres ne voient pas. — La sensibilité ne fabrique donc pas le Beau, il s'impose à l'intelligence comme le Vrai. En toute réalité se trouve de l'être, purement être, de l'être spirituel, une forme : vestige ou rayon de l'Intelligence créatrice, imprimé au cœur du réel. Or, disent les scholastiques la beauté est le resplendissement de la forme sur les parties proportionnées de la matière, ou si l'on veut, une fulguration d'intelligence sur une matière intelligemment disposée. — C'est donc l'intelligence surtout qui jouit du beau, parce qu'en lui elle se retrouve, se reconnaît et prend contact avec sa propre lumière. Toutefois l'éclat de la forme ne peut être saisi que dans le sensible et par le sensible : le beau connaturel à l'homme est celui qui vient délecter l'intelligence par les sens et par leur intuition. Essentiellement délectable, en effet, par sa nature même il meut le désir et produit l'amour. Il a une force unitive tandis que le vrai comme tel ne fait qu'illuminer. — L'étude approfondie de cette question ne permettrait-elle pas de mieux saisir la distinction du Beau et du Vrai et de mettre quelques précisions dans les esprits en ce qui concerne l'objet de la philosophie. Ce n'est pas inopportun, puisque à notre époque, même de bons esprits s'étonnent en entendant dire que « la philosophie n'est pas une œuvre esthétique, une épopée intellectuelle, un poème subjectif, mais une science qui ne se mesure que sur l'être ».

M. Y. de la Brière donne ensuite la série de ses fortes conférences sur *le droit international chrétien.* Si dans l'Evangile, dit-il, on ne trouve pas directement les principes d'un code du droit international, on peut cependant le tirer de l'esprit de l'Evangile lui-même, c'est Saint-Augustin qui donna tout d'abord la moelle, la substance des meilleures théories doctrinales qui furent élaborées plus tard par les maîtres

de la pensée catholique au moyen-âge et dans les temps modernes. Saint-Thomas, dans la Secunda-secundae, consacre au problème de la guerre un chapitre tout entier. Que la guerre, dit-il, soit toujours déclarée par l'autorité qui, dans l'Etat, exerce le pouvoir suprême. Qu'elle soit motivée par une cause juste, enfin qu'elle soit conduite avec une intention droite. Ces trois principes commentés avec ampleur domineront tout un courant spéculatif qui s'emploiera à étudier les applications mulitples et souvent délicates de la pensée de Saint-Thomas, confirmée indirectement, mais d'une manière éclatante par les bulles pontificales, les décrets conciliaires concernant la paix de Dieu, la trève de Dieu,... etc. Il y eut toutefois dans le cours des siècles bien des divergences, mais, de nos jours les théories catholiques, enrichies et précisées par ces nombreuses controverses, justement, se sont maintenant unifiées. L'ensemble des travaux modernes et des travaux anciens retrouvés et traduits forme de plus une ample matière où peut se trouver la solution de tous les problèmes soulevés par les temps modernes. — Enfin M. Y. de la Brière conclut en regrettant que la collaboration du Pape n'ait pas été admise à la conférence de la Haye. La Papauté n'est plus un état, mais elle reste une puissance qui aurait donné aux principes élaborés quelque chose de l'autorité morale du prestige, de la solidité qui leur auraient été nécessaires. L'auteur marque encore le rôle idéal de la Société des nations et il insiste sur les principes dont il faut se garder comme inefficaces ou dangereux dans leur application.

Voici maintenant la biographie d'un *sociologue catholique : Henri Lorin*, écrite par *M. Eugène Duthoit :* Professeur aux semaines sociales de France, M. Henri Lorin fut de plus un serviteur actif et passionnément docile de la Papauté. — Elève de l'école Polytechnique, puis « étudiant » toute sa vie au sens précis de ce beau mot, il consacra à la sociologie surtout, une intelligence vigoureuse claire et précise, assouplie par sa formation mathématique. — Travailleur acharné, par un contact direct avec les Ecritures et les Pères, en particulier Saint-Thomas, il voulut se rendre compte de tout ce que le catholicisme postule dans l'ordre social. En même temps, il observe, suit de très près, les faits sociaux dans les deux mondes. — Chargé des déclarations inaugurales des semaines sociales, il savait mettre aussitôt le mouvement des études sur leur vrai terrain : « la recherche intellectuelle appliquée aux questions sociales ». L'ordre de sa pensée, sa logique vigoureuse donnait tout de suite aux auditeurs l'impression d'une doctrine forte et cohérente. — Sa piété pleine

et communicative se développa encore les dernière années de sa vie et ce fut en revenant d'un voyage à Rome où il avait servi l'Eglise et la France qu'il tomba pour ne plus se relever.

Le *P. Sertillanges* veut élucider une question particulièrement abstruse « *L'Idée de Création* ». C'est, dit-il, l'une des plus troublantes qui se puissent présenter. Il s'agit de s'avancer jusqu'au voisinage d'un gouffre. Aux frontières du réel, à la limite de l'être et de la durée qui en mesure les phases, l'esprit se hasarde jusqu'à vouloir plonger dans le mystère des liaisons et des assemblements ineffables, aux confins de l'intelligibilité, au bord des arcanes. Aussi, réduites à leurs seules ressources, ni la pensée religieuse, ni la spéculation philosophique n'ont pu l'atteindre dans toute sa pureté, toute son ampleur. — On parle d'un chaos que débrouille une divinité réduite au rôle de démiurge. On prêche un Dieu qui s'écoule et dont le monde est une émanation. On voit une mécanique et un mécanicien, un phénomène et un noumène divin. Mais le Dieu vrai, à la base d'une création vraie, un Créateur indépendant, souverain, distinct absolument de son œuvre et transcendant en même temps qu'immanent à ce qu'il créé, c'est ce qui ne se trouve nulle part. — Il n'y a que la tradition biblique qui ait conservé dans le monde, qui ait porté comme un flambeau pour la transmettre au christianisme, l'idée claire et parfaitement pure de la création par un seul Dieu. — Mais, regrette le P. Sertillanges, elle s'est obscurcie dans l'esprit de beaucoup de chrétiens même éclairés : Elle est devenu une de ces *dérisions de philosophes* qui, s'inquiétait déjà Saint-Thomas, *peuvent donner aux infidèles l'occasion de se moquer* et, ainsi déformée, elle a donné prise aux attaques violentes des évolutionnistes, à la dialectique profonde et subtile d'un Bergson. — Certes, dit le P. Sertillanges, si vraiment nous cherchions à démontrer que le monde vient du rien comme d'un état antérieur d'où la divinité l'aurait fait sortir, ou que, actuellement encore, il repose sur le rien et en émerge, incessamment porté par Dieu, comme sur un abîme, ce philosophe aurait beau jeu à nous montrer que ce sont là de pures imaginations, que le rien n'est rien, ne peut être présupposé à rien, ni sous-jacent à rien : que notre idée du néant est en réalité pleine d'être, plus pleine même que celle de l'être appelée à en suppléer et en guérir l'indigence. Il y a contradiction, en effet, à supposer avant le monde une sorte de durée vide — une ligne infinie sur laquelle viendrait se poser, avec la création, le premier instant de la durée univer-

selle. — La durée, en effet, est un attribut, la durée d'une chose ne peut précéder cette chose. — Mais, cette contradiction ne se trouve pas dans l'idée véritable de création. « Dieu a créé le monde », cela veut dire pour nous : Le monde est fondé en Dieu, le monde dépend de Dieu, lui et la durée qui en est la mesure. Saint-Thomas ne définit-il pas la création : une relation, c'est-à-dire une suspension à Dieu de tout ce qui existe et dure. Il ne dit donc pas que le monde a commencé à un moment du temps, au contraire pourrait-on dire, c'est le temps qui a commencé avec le monde. — Certes ces données ne se trouvent pas impliquées dans le langage courant. Ne risquerait-on pas de scandaliser les petits en leur proposant des conceptions pour eux inaccessibles ? D'ailleurs les façons de parler qui répondent aux façons de concevoir ne répondent pas toujours aux affirmations doctrinales : ainsi cette proposition : « le soleil se lève », répond à ce que nous voyons, tout en ne répondant pas aux données astronomiques cependant acceptées de tous. Cependant, ajoute le P. Sertillanges, il faut s'expliquer et songer aussi au scandale des grands : — trop de dommages pour notre foi proviendraient du mépris en apparence justifié dans lequel ils tiendraient nos thèses. — Saint-Augustin n'aima-t-il pas à transposer en métaphysique supérieure la donnée populaire déjà si sublime de la Genèse en traduisant ces mots « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », par ceci « Dans son Verbe éternel Dieu créa le ciel et la terre » ? A cette lumière, nous voyons aussi que la thèse de l'évolution, tout en présentant des difficultés particulières concernant notre foi : au sujet de l'âme, de la liberté, n'est pas un argument contre les preuves de l'existence de Dieu. Le monde est et ne se suffit pas, tel est le point de départ de nos démonstrations, dit le P. Sertillanges. Dieu est postulé par cette notoire et universelle insuffisance. Dès qu'il y a de l'être, évolutif ou non, il faut une source d'être. Dire qu'il n'y a pas de commencements absolus en cours d'action, que le monde est un déroulement, que tout y a ses conditions nécessaires et suffisantes dans un état antérieur d'où il est sorti n'est en aucune façon résoudre la difficulté. L'évolution est un problème d'avant et d'arrière, la création est un problème d'en dessus. L'évolution concerne des relations dans le cercle, la création est un problème tangentiel. Il n'y a pas à parler de Dieu dans l'enchaînement du déterminisme et de son évolution. A cet égard dit le P. Sertillanges tout se passe comme s'il n'était pas, mais, s'il n'était pas, il n'y aurait ni évolution, ni déterminsime, ni êtres, ni attributs, ni lois, il n'y

aurait rien. — Certes, la thèse de l'évolution a perdu, comme cheval de bataille de l'anticléricalisme, beaucoup de sa vigueur. Est-il encore monté par certains orateurs de la libre-pensée voulant impressionner des simples et des ignorants ? Il est même permis d'en douter. Mais n'a-t-on pas plaisir à lire une mise au point d'une telle profondeur, si précise et si vigoureusement philosophique ? — à retrouver purifiées et rehaussées à leur signification vraie des thèses faussées et polluées par trop de polémiques, déformées aussi par des vulgarisations trop simplistes ?

La Renaissance thomiste écrit M. J. Maritain dépend avant tout des scolastiques eux-mêmes, de la fidélité, de l'obstination avec laquelle ils garderont intacte leur différence spécifique. Elle a pour condition une fidélité rigoureuse non seulement aux principes généraux et très généraux (il y a des gens qui s'imaginent qu'on est thomiste dès qu'on croit que Dieu existe et qu'il a créé le ciel et la terre), mais aux moindres principes philosophiques de Saint-Thomas. — Je ne parle pas des éléments matériels et caducs de la synthèse thomiste, par exemple de tout le matériel scientifique dans lequel les Anciens enrobaient leurs principes métaphysiques et qui a besoin d'être entièrement renouvelé, — je parle des principes formels de Saint-Thomas dont le plus insignifiant en apparence a sa place nécessaire dans une doctrine qui est organique et vivante, qui embrasse tous les aspects du réel. C'est justement parce qu'ils laissèrent altérer la doctrine, parce qu'ils furent infidèles à ses règles de méthode, infidèles en somme à la grande scolastique à la fois métaphysique et expérimentale d'Albert-le-Grand et de Saint-Thomas que les scolastiques du XVIe et du XVIIe siècle devinrent durs, vaniteux, étroits d'esprit. — Mais quelle sera donc l'attitude des nouveaux thomistes en face de la pensée moderne s'ils veulent renouer les grandes traditions, s'efforcer à une scrupuleuse fidélité ? Il faut, dit M. J. Maritain, qu'exerçant l'office royal, que leur confère la métaphysique, ils se tiennent toujours en avant du mouvement de recherche philosophique et scientifique, recueillant avec sollicitude, purifiant, rectifiant et dirigeant tout effort vers le vrai. — Il convient que mettant à profit la supériorité merveilleuse et la force splendide que confère l'intellectualité métaphysique, ils s'intéressent à tout ce qui se fait dans les sciences particulières : eux seuls peuvent mettre au point tous les problèmes qui préoccupent les esprits modernes et régler, à l'aide des principes éternels, les mouvantes questions que fait naître la succession des temps. Pour conclure, M. J. Maritain

mentionne une dernière condition. Le monde dans son ensemble, dit-il, ne paraît pas se diriger vers l'intellectualité. Il cite M. Aubrey F. E. Bell qui récemment écrivait : « l'avenir est aux épiciers et bientôt il n'y aura plus d'intellectuels ». Il est donc nécessaire que ceux qui se sentent appelés au service de l'intelligence, et auxquels est confié, pour une part si faible soit-elle, le dépôt de la pensée de Saint-Thomas, soient prêts à lutter généreusement contre le monde et à s'user jusqu'à la mort, en se souvenant qu'ils sont les serviteurs inutiles de Celui qui a vaincu le monde.

M. Clément.

Livres déposés au Bureau de la Revue

M. DE WULF. — *L'œuvre d'art et la Beauté*. Un vol. in-8, Alcan, Paris, 1920.

Ed. IANSSENS. — *La Morale de l'Impératif Catégorique et la Morale du Bonheur*. Un vol. in-8. Beauchesne, Paris, 1920.

Albert AUTIN. — *Autorité et Discipline en matière d'éducation*. Un vol. in-8. Alcan, Paris, 1920.

BERKELEY. — Traduction par C. Renouvrier. — *Les principes de la connaissance humaine*. Un vol. in-12. Colin, Paris, 1920.

BERKELEY. — Traduction par Beaudadon et Parodi. — *La Siris*. Colin, Paris, 1920.

MAINE DE BIRAN. — *Œuvres*, éditées par Tisseran : Tome I : *Le Premier Journal*. Un vol. in-8, de 312 pages. Alcan, Paris, 1920.

A. DE GRAMONT-LESPARRE. — *Essai sur le Sentiment Esthétique*. Un vol. in-8, de 298 pages. Alcan, Paris, 1920.

Mgr. A. FARGES. — *Les phénomènes mystiques distingués de leur contrefaçon humaine et diabolique* : Traité de Théologie Mystique à l'usage des Séminaires, du Clergé et des hommes du monde. Un vol. de 640 pages. Bonne Presse, Paris, 1920.

Joseph AGEORGES. — *Une famille française au XIXe siècle*. (Les Pagès et les Bordes-Pagès). Un vol. in-8, de 656 pages. Duvivier, Tourcoing, 1920.

Paul CHOISNARD. — *L'Amour et le Mariage, d'après les principaux écrivains*. Un vol. in-12 de 124 pages. Bibliothèque Chacornac, Paris, 1920.

Ernest SEILLIÈRE. — *George Sand. Mystique de la Passion, de la Politique et de l'Art*. Un vol. in-12 de 456 pages. Alcan, Paris, 1920.

C. BONNEGENT. — *La Théorie de la Certitude dans Newman*. Un vol. in-8, de 208 pages. Alcan, Paris, 1920.

Madame Augustin COCHIN. — Méditations. Un vol. in-12, de 208 pages. Librairie de l'Art Catholique, Paris, 1920.

Le Gérant : M. Rivière.

Imp. Montparnasse, 47, Rue de la Gaîté — Paris

MA

LE THÉOSOPHISME [1]

Histoire d'une pseudo-religion

(*Suite*)

III. — La question des « Mahatmas »

Nous avons laissé Mme Blavatsky au moment où, en 1876, elle songeait à partir pour l'Inde : ce départ, qui ne devait s'accomplir qu'en décembre 1878, semble bien avoir été déterminé surtout, sinon exclusivement, par les attaques très justifiées dont elle avait été l'objet. « C'est à cause de cela (2) écrivait-elle elle-même, que je vais dans l'Inde pour toujours ; et par honte et par chagrin, j'ai besoin d'aller où personne ne sache mon nom. La malignité de Home m'a ruinée pour jamais en Europe » (3). Ainsi, ce n'est pas dans l'intérêt de sa Société, mais dans le sien propre, qu'elle voulut aller dans l'Inde, malgré Olcott qu'elle finit pourtant par y entraîner à sa suite ; ils s'installèrent à Adyar, près de Madras, où le siège central de la Société Théosophique fut établi et se trouve encore aujourd'hui. Une « section ésotérique » fut fondée, et les phénomènes fantastiques se multiplièrent d'une façon prodigieuse : tintements de clochettes invisibles, « apports » d'objets de toutes sortes, et surtout « précipitation » de correspondances transmises par voie

(1) Voir *Revue de Philosophie*, Janvier-Février 1921.

(2) Allusion aux *Incidents in my Life* de Dunglas Home.

(3) Lettre du 6 novembre 1877. — Un peu plus tôt, elle avait pensé à partir pour l'Australie (lettre du 25 juin 1876).

« astrale » (1) : c'est alors qu'entrent en scène les « Mahâtmâs » thibétains, et notamment le fameux Koot Hoomi Lal Singh, le nouveau « Maître » de Mme Blavatsky.

La question des « Mahâtmâs » ou « Maîtres de Sagesse » (2), qui tient une place considérable dans l'histoire de la Société Théosophique et même dans ses enseignements, peut être grandement éclaircie par l'exposé qui précède. En effet, cette question est plus complexe qu'on ne le pense d'ordinaire, et il ne suffit pas de dire que ces « Mahâtmâs » n'existèrent jamais que dans l'imagination de Mme Blavatsky et de ses associés ; sans doute, le nom de Koot Hoomi, par exemple, est une invention pure et simple, mais, comme ceux des « guides spirituels » auxquels il succédait, il a fort bien pu servir de masque à une influence réelle. Seulement, il est certain que les vrais inspirateurs de Mme Blavatsky, quels qu'ils aient été, ne répondaient point à la description qu'elle en donne, et, d'un autre côté, le mot même de « Mahâtmâ » n'a jamais eu en sanscrit la signification qu'elle lui attribue (3). Quant aux phénomènes soi-disant produits par l'intervention des « Maîtres », ils étaient exactement du même genre que ceux des « clubs à miracles » du Caire et de New-York : c'est ce qui fut amplement établi par l'enquête du Dr Richard Hodgson et exposé dans le rapport présenté par celui-ci, en 1884, à la Société des recherches psychiques de Londres ; ce point est d'ailleurs trop connu pour que nous y insistions davantage. Les « messages précipités » étaient fabriqués par Mme Blavatsky

(1) Voir notamment à ce sujet *Le Monde Occulte*, par A. P. Sinnett : l'auteur semble bien avoir été réellement dupe de toutes les supercheries de Mme Blavatsky.

(2) Le Dr Ferrand a cru devoir faire une distinction entre les « Mahâtmâs » et les « maîtres ou adeptes » (pp. 15-16) ; cette distinction n'est pas fondée. Les « Mahâtmâs » et les « Maîtres » sont une seule et même chose ; les chefs de la Société Théosophique affectent de ne jamais se donner que le modeste qualificatif d' « étudiants ». Quant au mot d' « adeptes », c'est un terme emprunté par les théosophistes au langage rosicrucien, et qui désigne proprement les initiés parvenus aux grades les plus élevés de la hiérarchie occulte.

(3) Ce mot désigne en réalité un principe métaphysique et ne peut s'appliquer à des individualités humaines.

avec la complicité d'un certain Damodar K. Mavalankar et de quelques autres (1) ; et déjà, au moment même de la rupture avec l'*Arya Samâj*, on avait découvert qu'un de ces messages, reproduit en 1881 dans le *Monde Occulte* de Sinnett, était tout simplement le plagiat d'un discours du professeur Kiddle, de New-York, publié l'année précédente dans le journal spirite *Banner of Light* (2). Cette découverte avait provoqué de nombreuses et retentissantes démissions, surtout dans la branche de Londres (3), et elle avait déterminé le remplacement de Koot Hoomi par un autre « Mahâtmâ » du nom de Morya, avec lequel Mme Besant devait, elle aussi, entrer en communication quelques années plus tard.

Mais, quand on a ainsi fait la part très large de la fraude et de la supercherie, tout n'est pas encore dit sur les « Mahâtmâs », car il est peu d'impostures qui ne reposent pas sur une imitation ou, si l'on préfère, sur une déformation de la réalité, et c'est d'ailleurs le mélange du vrai et du faux qui, lorsqu'il est habilement fait, les rend plus dangereuses et plus difficiles à démasquer (4). Il est de toute évidence qu'on ne peut imiter que ce qui existe : c'est ce qu'on peut faire remarquer notamment au sujet des phénomènes dits « psychiques », dont la simulation même suppose qu'il existe au moins dans cet ordre quelques phénomènes réels. De même, si les soi-disant « Mahâtmâs » ont été inventés, ils l'ont été sur le modèle de certains « Maîtres » véritables dont presque toutes les organisations initiatiques se sont toujours réclamées ; plus exactement, Mme Blavatsky leur a

(1) Déclarations de M. Allen O. Hume (1883) ; celui-ci, après avoir commencé à collaborer avec Sinnett à la rédaction du *Bouddhisme Ésotérique*, s'était retiré en constatant les multiples contradictions contenues dans la prétendue correspondance de Koot Hoomi.

(2) Voir la revue *Light*, de Londres, des 1er septembre 1883 et 5 juillet 1884.

(3) Démission de Stainton Moses, C. C. Massey, F. W. Percival, Miss Mabel Collins, etc. — Du reste, à toutes les époques, nombre de personnes qui étaient imprudemment entrées dans la Société Théosophique s'en retirèrent lorsqu'elles furent suffisamment édifiées sur le compte de ses chefs ou sur la valeur de ses enseignements.

(4) La célèbre mystification de Léo Taxil fournirait à cet égard toute une série d'exemples fort instructifs.

attribué ce qu'elle croyait savoir au sujet de ces « Maîtres », avec qui elle n'eut certainement jamais de relations, et qui sont fort différents de ses inspirateurs cachés auxquels elle prêta, par une confusion plus ou moins voulue, leurs pouvoirs et leurs attributions (du moins suivant l'idée très imparfaite qu'elle s'en faisait), tout en les reléguant dans une région inaccessible du Thibet pour rendre toute vérification impossible. Par la suite, partout où les théosophistes trouvèrent quelque allusion aux « Maîtres », ils prétendirent qu'il s'agissait des « Mahâtmâs » et de leur « Grande Loge Blanche », ce qui est proprement renverser l'ordre naturel des choses, car la copie ne peut être antérieure au modèle (1). Nous ne pouvons ici nous étendre comme il faudrait sur ce sujet, qui est d'une importance capitale pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude des questions maçonniques, et en particulier de la question si controversée des « pouvoirs occultes » ; peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir quelque jour. Ce que nous avons voulu faire comprendre, c'est que, non seulement à cause de ce qui pouvait effectivement se cacher derrière les « Mahâtmâs », mais aussi sous le rapport du type suivant lequel ils avaient été conçus, Mme Blavatsky dépassait la mesure lorsqu'elle écrivait à Solovioff : « Je dirai et publierai dans le *Times* et dans tous les journaux que le « Maître » et le « Mahâtmâ Koot Hoomi » sont seulement le produit de ma propre imagination, que je les ai inventés, que les phénomènes sont plus ou moins des apparitions spiritualistes, et j'aurai vingt millions de spirites derrière moi » (2).

La plupart des « Maîtres », avons-nous dit, sont censés habiter le Thibet : tels sont K. H. (Koot Hoomi), D. K. (Djwal Kûl), M. (Morya), et ce sont ces « Maîtres » thibétains qui sont proprement les « Mahâtmâs » ; il en est pourtant, au

(1) Signalons aussi, à ce propos, le parti que ces même théosophistes veulent tirer des visions d'Anne-Catherine Emmerich, en identifiant au séjour mystérieux de leurs « Maîtres de Sagesse » le lieu, peut-être symbolique, que la religieuse westphalienne décrit sous le nom de « Montagne des Prophètes » (voir notamment *Le Théosophe*, 16 février et 1er mars 1912, 16 août 1913).

(2) Lettre de février 1886.

dire des théosophistes, quelques autres dont la résidence est moins lointaine, et dont l'un, notamment, séjournerait habituellement dans les Balkans ; il est vrai que le rôle qui est attribué à celui-là concerne plutôt le Rosicrucianisme que le théosophisme ordinaire. A ce « Maître », qui paraît bien être un des « sept adeptes » dont parlait le comte Mac-Gregor, se rattache pour nous un souvenir personnel : il y a quelques années, en 1913 si nous ne nous trompons, on nous proposa de nous mettre en rapport avec lui (il s'agissait d'ailleurs d'une affaire avec laquelle, en principe, le théosophisme n'avait rien à voir) ; comme cela ne nous engageait à rien, nous acceptâmes volontiers, sans pourtant nous faire beaucoup d'illusions sur ce qui en résulterait. Au jour qui avait été fixé pour la rencontre (laquelle ne devait point avoir lieu « en astral »), il vint seulement un membre influent de la Société Théosophique, qui, arrivant de Londres où devait alors se trouver le « Maître », prétendit que celui-ci n'avait pu l'accompagner dans son voyage, et trouva un prétexte quelconque pour l'en excuser. Depuis lors, il ne fut plus jamais question de rien, et nous apprîmes seulement que la correspondance adressée au « Maître » était interceptée par Mme Besant. Sans doute, cela ne prouve pas l'inexistence du « Maître » dont il s'agit ; aussi nous garderions-nous bien de tirer la moindre conclusion de cette histoire, à laquelle, d'autre part, se trouva encore mêlé, comme par hasard, le nom du mystérieux *Imperator*.

La foi aux « Maîtres », et aux « Maîtres » rigoureusement tels qu'ils ont été définis par Mme Blavatsky et par ses successeurs, est en quelque sorte la base même de tout le théosophisme : et, si ces personnages semblent cependant, à certains moments, être un peu rentrés dans l'ombre, n'oublions jamais la déclaration formelle de Mme Besant : « Sans les Mahâtmâs, la Société est une absurdité » (1). Malgré cela, les membres subalternes de la Société Théosophique reportent parfois sur leurs chefs visibles la vénération, disons plus, l'idolâtrie véritable dont les « Maîtres » étaient primiti-

(1) *Lucifer*, 15 décembre 1890.

vement l'objet ; est-ce parce qu'ils trouvent les « Maîtres » trop éloignés, ou parce que le prestige de ces êtres extraordinaires rejaillit sur ceux que l'on croit être en relations constantes avec eux ? Nous n'exagérons rien en parlant ici d'idolâtrie ; qu'on en juge par ces deux exemples : il y a quelques années, dans une lettre confidentielle qu'il adressait à ses collègues en une circonstance critique, M. George S. Arundale, principal du « Central Hindu College » de Bénarès, appelait Mme Besant « la future conductrice des dieux et des hommes » ; et tout récemment, dans une ville du Midi de la France, à la fête du « Lotus Blanc » (commémoration de la mort de Mme Blavatsky), un délégué du « Centre Apostolique » s'écriait devant le portrait de la fondatrice : « Adorez-la, comme je l'adore moi-même ! » Tout commentaire serait superflu.

Si les « Mahâtmâs » n'ont jamais disparu et ne pouvaient pas disparaître du théosophisme, en est-il de même des phénomènes occultes, qui tinrent une si grande place dans ses débuts ? On a dit qu'il n'en était plus question aujourd'hui, soit parce qu'on a fini par se désintéresser de ces phénomènes, soit parce qu'ils ne servaient au fond qu'à attirer des adhérents et qu'on peut désormais se passer d'y avoir recours pour cet usage (1). En réalité, si les exhibitions tapageuses ont cessé depuis les mésaventures qu'elles avaient values à Mme Blavatsky, les théosophistes n'en ont pas moins continué à s'occuper du « développement des pouvoirs latents de l'organisme humain », et tel a toujours été le but essentiel de la « section ésotérique » (2) ; il n'y a,

(1) Cette dernière raison est celle qu'admet le Dr Ferrand, qui croit à cet abandon de l'étude des phénomènes occultes (p. 14).

(2) Voici un extrait de la déclaration de principes de la Société Théosophique qui en donne la preuve : « La Société Théosophique a pour but : 1° de former le noyau d'une fraternité universelle, sans distinction de sexe, couleur, race, rang, credo ni parti ; 2° d'encourager l'étude des littératures, religions et sciences âryennes et orientales ; 3° d'approfondir les lois inexpliquées de la nature et les pouvoirs psychiques latents chez l'homme. Les deux premiers de ces objets sont *exotériques* et se basent sur l'unité de la Vie et de la Vérité sous toutes les divergences de forme et d'époque. Le troisième est *ésotérique* et s'appuie sur la possibilité de réaliser cette unité et de comprendre cette vérité. »

pour s'en convaincre, qu'à parcourir les ouvrages de M. Leadbeater, où il n'est question que de « clairvoyance », et cela même dans les plus récents. Assurément, ces choses n'ont, en elles-mêmes, qu'un intérêt fort limité, mais les théosophistes ne les jugent pas ainsi ; en tout cas, elles ont sur les théories, même d'un ordre peu élevé, le grand avantage d'être à la portée de toutes les intelligences et de pouvoir donner quelque apparence de satisfaction aux esprits les plus grossiers et les plus bornés (1).

Certains croient que la « section ésotérique » n'existe plus, mais il n'en est rien ; la vérité est que, pour donner le change, on a simplement supprimé les signes de reconnaissance qui étaient autrefois en usage parmi ses membres, à l'imitation de la Maçonnerie et de bien d'autres sociétés secrètes, et qu'on regarde communément, mais à tort, comme constituant un des traits caractéristiques essentiels de toute société secrète. Nous disons à tort, car nous savons qu'il y a, surtout en Orient, certaines organisations qui sont précisément parmi les plus fermées de toutes, et qui ne font usage d'aucun moyen extérieur de reconnaissance ; cela, les théosophistes l'ignorent peut-être, et leur organisation ne peut à aucun égard être comparée à celles-là ; mais nous entendons simplement montrer par là que la suppression des signes ne prouve absolument rien et qu'il n'y faut attacher aucune importance, d'autant plus que ces signes, contrairement à ce qui a lieu ailleurs, pour la Maçonnerie par exemple, ne pouvaient pas avoir, dans cette Société de création si récente, la moindre valeur symbolique traditionnelle.

IV. — Pouvoir de suggestion de Mme Blavatsky

Malgré tout ce qu'on peut dire contre Mme Blavatsky, il reste cependant qu'elle avait une certaine habileté, et même quelque valeur intellectuelle, très relative sans doute, mais qui semble bien faire totalement défaut à ses successeurs : avec ceux-ci, en effet, le côté doctrinal du théosophisme a

(1) Un Hindou nous disait un jour, en parlant de M. Leadbeater : « He is one of the most coarse-minded men I ever knew. »

tendu de plus en plus à passer au second plan, pour faire place à des déclamations sentimentales de la plus déplorable banalité. Ce qu'on ne saurait non plus contester à la fondatrice de la Société Théosophique, c'est un étrange pouvoir de suggestion, de fascination en quelque sorte, qu'elle exerçait sur son entourage et qu'elle se plaisait parfois à souligner dans les termes les plus désobligeants pour ses disciples : « Vous voyez comme ils sont fous, disait-elle à propos de Judge qui jeûnait et voyait des apparitions, et de quelle manière je les conduis par le nez » (1). Et, plus tard, elle disait à Solovioff (2) : « Que doit-on faire quand, pour gouverner les hommes, il est nécessaire de les tromper ; quand, pour leur persuader de se laisser conduire où vous voulez, vous devez leur promettre et leur montrer des joujoux ?... Supposez que mes livres et le *Théosophist* aient été mille fois plus intéressants et plus sérieux, croyez-vous que j'aurais eu le moindre succès quelque part, si derrière tout cela il n'y avait pas eu les « phénomènes » ?... Savez-vous bien que, presque invariablement, plus un « phénomène » est simple et grossier, plus il a de chances de réussir ?... L'immense majorité des individus qui se considèrent et que les autres considèrent comme habiles est inconcevablement bête. Si vous saviez seulement combien de lions et d'aigles, dans tous les coins du globe, se sont changés en ânes à mon coup de sifflet, et ont agité avec obéissance leurs grandes oreilles au moment où je forçais la note ! » (3). Ces passages sont tout à fait caractéristiques de la mentalité de Mme Blavatsky, et ils définissent admirablement le vrai rôle des « phénomènes », qui furent toujours le principal élément de succès du théosophisme dans certains milieux, et qui contribuèrent puissamment à faire vivre la Société... et ses chefs.

(1) Lettre datée de New-York, 15 juin 1877.

(2) Les confidences de Mme Blavatsky à Solovioff ont été publiées par celui-ci, après sa démission de la Société Théosophique, dans un livre qui fut traduit en anglais par le Dr Leaf, sous le titre *A modern priestess of Isis.*

(3) *A modern priestess of Isis*, pp. 155-157.

Ainsi, comme l'a reconnu Solovioff, « Mme Blavatsky était douée d'une sorte de magnétisme qui attirait avec une force irrésistible » (1). Arthur Arnould, qui fut président de la branche théosophique de Paris, a déclaré aussi que « sa puissance de suggestion était formidable » ; et Olcott, de son côté, a écrit ceci : « Nul ne fascinait mieux qu'elle quand elle le voulait, et elle le voulait quand elle désirait attirer les personnes dans son travail public. Alors, elle se faisait caressante de ton et de manières, donnait à sentir à la personne qu'elle la regardait comme sa meilleure, sinon sa seule amie... Je ne saurais dire qu'elle était loyale... Nous n'étions pour elle, je crois, rien de plus que des pions dans un jeu d'échecs, car elle n'avait pas d'amitié sincère » (2).

On trouve un exemple frappant de cette action dans l'influence que Mme Blavatsky prit tout de suite sur Mme Annie Besant, lorsque celle-ci lui fut présentée, en 1889, par le socialiste Herbert Burrows (3) ; la « conversion » de la farouche libre-penseuse (4) fut d'une telle soudaineté qu'on aurait peine à y croire, si elle-même n'en avait raconté toutes les circonstances avec une naïveté vraiment déconcertante (5). Il est vrai que Mme Besant semble avoir été, à cette époque tout au moins, particulièrement changeante et impressionnable ; un de ses anciens amis a dit : « Elle n'a pas le don de l'originalité ; elle est à la merci de ses émotions et spécialement de ses derniers amis » (6). Aussi fut-elle très probablement de bonne foi au début, peut-être même tant que vécut Mme Blavatsky (7) ; mais il est bien douteux qu'il en ait toujours été de même par la suite, encore que, comme

(1) *Ibid.*, p. 220.

(2) *Old Diary Leaves.*

(3) Après l'affaire de la Société des recherches psychiques, Mme Blavatsky était revenue en Europe, tandis qu'Olcott restait dans l'Inde.

(4) Sur les antécédents de Mme Besant, nous renverrons à l'article du Dr Ferrand (pp. 24-26).

(5) *Weekly Sun*, 1er octobre 1893.

(6) *Mrs Besant's Theosophy*, par G. W. Foote, directeur du *Freethinker*.

(7) Celle-ci, au cours d'un voyage à Fontainebleau, avait fait apparaître devant elle le « Mahâtmâ » Morya.

Mme Blavatsky elle-même, comme Olcott et d'autres encore, elle ait pu souvent être suggestionnée avant de suggestionner les autres. Ce qui fait hésiter avant de porter un jugement absolu en pareille matière, c'est que tous ces personnages paraissent n'avoir été, ni vraiment inconscients du rôle qu'ils ont joué, ni tout à fait libres de s'y soustraire à volonté.

V. — Les sources des ouvrages de Mme Blavatsky

Le Bouddhisme ésotérique

Maintenant que nous avons suffisamment fait connaître le caractère de Mme Blavatsky, nous devons dire quelques mots de ses ouvrages : s'ils ne sont dus aux révélations d'aucun « Mahâtmâ » authentique, d'où proviennent les connaissances assez variées dont ils témoignent ? Ces connaissances, elle les avait acquises d'une façon toute naturelle au cours de ses nombreux voyages, et aussi par des lectures diverses, faites d'ailleurs sans méthode et assez mal assimilées. On dit que, pendant ses premières pérégrinations dans le Levant en compagnie du Copte Metamon, elle avait pénétré dans certains monastères du mont Athos, et que c'est dans leurs bibliothèques qu'elle découvrit, entre autres choses, la théorie alexandrine du *Logos*. Pendant son séjour à New-York, elle lut les ouvrages de Jacob Bœhme, ceux d'Éliphas Lévi, divers traités d'hermétisme et de kabbale (1) : il faut y joindre les renseignements qu'elle put trouver dans les papiers de Felt (2) et dans les manuscrits que lui légua,

(1) Olcott a énuméré quelques-uns de ces ouvrages dans ses lettres à Stainton Moses, à qui il recommande même la lecture des livres de Jacolliot sur l'Inde, livres qui ne contiennent absolument rien de sérieux.

(2) C'est à Felt que semble être due la première idée de la théorie des « élémentals » (cf. *Old Diary Leaves*, par Olcott).

en 1876, le baron de Palmes (1). Quant aux doctrines proprement orientales, Mme Blavatsky n'a connu du Brâhmanisme et du Bouddhisme que ce que tout le monde peut en connaître, et encore n'y a-t-elle pas compris grand'chose, comme le prouvent les contresens qu'elle commet à chaque instant dans l'emploi des termes sanscrits, qui d'ailleurs, chez elle, ne servent le plus souvent qu'à déguiser des conceptions purement occidentales (2). Ajoutons que les textes thibétains soi-disant très secrets qu'elle a cités dans ses ouvrages (3), quand ils ne sont pas inventés de toutes pièces, sont tout simplement empruntés à une traduction de fragments du *Kandjur* et du *Tandjur*, publiée en 1836, dans le XXe volume des *Asiatic Researches* de Calcutta, par Alexandre Csoma de Kőrös (4).

C'est de l'amalgame de tous ces éléments que sortirent les grands ouvrages de Mme Blavatsky, *Isis Dévoilée* et la *Doctrine Secrète* ; et ces ouvrages furent ce qu'ils devaient être normalement dans de semblables conditions : des compilations indigestes et sans ordre, véritable chaos où quelques documents intéressants sont comme noyés au milieu d'une foule d'assertions sans aucune valeur ; assurément, ce serait perdre son temps que de chercher là-dedans ce qu'on peut trouver beaucoup plus facilement ailleurs. Du reste, les

(1) Voir l'article du Dr Ferrand, p. 22. — Sinnett a prétendu que le baron de Palmes, en dehors de sa bibliothèque, n'avait absolument rien laissé (*Incidents in the life of* Mme Blavatsky, p. 204) ; pourtant, Mme Blavatsky écrivait en juillet 1876 : « Il a laissé toute sa propriété à la Société », et le octobre suivant : « La propriété consiste en une bonne quantité de mines d'argent et dix-sept mille acres de terre. »

(2) Il lui arrive aussi de fabriquer des mots avec des éléments empruntés à des langues orientales différentes (comme *dévachan*, moitié sanscrit et moitié thibétain, au lieu du sanscrit *déva-loka*).

(3) Notamment les fameuses « Stances de Dzyan » (*Doctrine Secrète*, T. II).

(4) Ce Csoma de Kőrös, d'origine hongroise, et qui se faisait appeler Scander-Beg, était un original qui voyagea longtemps dans l'Asie centrale pour y découvrir, par la comparaison des langues, la tribu dont sa nation était issue (voir *Correspondance de Victor Jacquemont* ; T. I, pp. 226-227, 255 et 337).

erreurs y abondent, ainsi que les contradictions (1) ; cela se comprend sans peine, car Mme Blavatsky écrivait avec une rapidité prodigieuse, sans jamais se reporter aux sources, ni probablement à ce qu'elle-même avait déjà rédigé. Pourtant, c'est cette œuvre si défectueuse qui a toujours formé le fond de l'enseignement théosophiste : en dépit de tout ce qui a pu venir s'y adjoindre ou s'y superposer par la suite, elle jouit toujours, dans la Société, d'une autorité incontestée, et, si elle ne contient pas la doctrine tout entière, elle en contient tout au moins les principes fondamentaux.

Mais y a-t-il vraiment une doctrine théosophiste ? Non, si l'on prend ce mot de doctrine dans son sens le plus strict, ou même si l'on veut simplement désigner par là quelque chose de solide et de cohérent (2) ; mais la Société Théosophique prétend bien avoir une doctrine, ou plutôt elle prétend à la fois qu'elle n'en a pas et que pourtant elle en a une. Voici, en effet, ce que dit Mme Blavatsky elle-même : « Lorsque nous disons que la Société n'a aucune doctrine particulière, cela signifie qu'aucune croyance particulière n'est *obligatoire* ; mais cela ne s'applique, naturellement, qu'à la généralité des membres. Vous savez que la Société est divisée en cercles intérieur et extérieur. Les membres du cercle intérieur (c'est-à-dire de la « section ésotérique ») ont, en effet, une philosophie, ou, si vous le préférez, un système religieux particulier » (3). Ainsi, la croyance à cette doctrine est « obligatoire » tout au moins pour les membres qui veulent aller plus loin que le « cercle extérieur » : sans doute, dans celui-ci, on fait preuve, en principe, de la plus large tolérance, en y admettant des personnes qui professent toutes les opinions ; mais, même là, cette tolérance disparaît bien vite si ces personnes se permettent de discuter certains « enseignements », et on sait bien, en pareil cas, leur faire

(1) Un bon nombre de ces contradictions ont été relevées par M. Arthur Lillie dans un livre intitulé *Mme Blavatsky and her Theosophy*.

(2) Voir l'article du Dr Ferrand, pp. 31-32.

(3) *La Clef de la Théosophie*, p. 86 de la traduction française de Mme H. de Neufville.

comprendre que leur place n'est pas au sein de la Société.

Ce soi-disant « système religieux particulier », qui constitue la doctrine officielle du théosophisme, n'est en somme qu'un mélange confus de néo-platonisme, de gnosticisme, de kabbale judaïque, d'hermétisme et d'occultisme, avec quelques lambeaux de doctrines orientales, le tout groupé tant bien que mal autour de deux ou trois idées qui, qu'on le veuille ou non, sont d'origine toute moderne et purement occidentale. C'est ce mélange hétéroclite qui a été présenté tout d'abord comme le « Bouddhisme ésotérique » ; mais, comme il était trop facile de s'apercevoir qu'il ne présentait avec le vrai Bouddhisme que des rapports bien vagues, il fallut essayer d'expliquer comment il pouvait être du Bouddhisme tout en n'en étant pas. — L'erreur qui consiste à croire que nous sommes tous disciples de Gautama Bouddha est venue d'un manque de compréhension du sens réel du titre de l'excellent ouvrage de M. A. P. Sinnett : *Esoteric Buddhism* (1) : ce dernier mot aurait dû être écrit avec un seul *d*, et alors *Budhism* aurait eu le sens réel qu'il devait avoir, celui de Religion de la Sagesse ; *budhi*, intelligence, sagesse, au lieu de Bouddhisme, la philosophie religieuse de Gautama » (2). Cette déclaration n'empêche pas Mme Blavatsky de contribuer elle-même à maintenir l'équivoque, en exposant aussitôt après que le Bouddhisme (avec deux *d*) comporte à la fois des enseignements exotériques et des enseignements ésotériques, de sorte qu'on est tout naturellement amené à se demander jusqu'à quel point le « Bouddhisme ésotérique » et le « Bouddhisme ésotérique » peuvent être vraiment distincts l'un de l'autre. Mais la vérité est qu'il n'y eut jamais de « Bouddhisme ésotérique » authentique ; si l'on veut trouver de l'ésotérisme, ce n'est point là qu'il faut s'adresser, car le Bouddhisme, qui ne fut dans l'Inde

(1) Cet ouvrage peut être regardé comme une sorte de résumé de la *Doctrine Secrète*, bien que sa publication soit d'ailleurs antérieure à celle de cette dernière.

(2) *La Clef de la Théosophie*, p. 30. — Pour montrer le peu de valeur de cette distinction, nous dirons qu'il y a aussi en sanscrit, pour désigner l'intelligence, le mot *budhi*, qui s'écrit (ou plutôt se transcrit) avec deux *d*.

qu'une simple hérésie, fut essentiellement, à ses origines, une doctrine populaire servant d'appui théorique à un mouvement social à tendance égalitaire (1).

Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que la Société Théosophique ait tenté de s'annexer le Bouddhisme, même simplement « exotérique » ; cette tentative fut marquée par la publication, en 1881, du *Catéchisme Bouddhique* d'Olcott, revêtu de l'approbation du Rév. H. Sumangala, principal du *Vidyodaya Parivena* (collège) de Colombo, qui s'intitulait pour la circonstance « Grand-Prêtre de l'Église Bouddhique du Sud », dignité dont personne n'avait jusqu'alors soupçonné l'existence. Quelques années plus tard, le même Olcott, après un voyage au Japon et une tournée en Birmanie, se vanta d'avoir opéré la réconciliation des Églises Bouddhiques du Nord et du Sud (2). Sumangala écrivait alors : « Nous devons au colonel Olcott le catéchisme dans lequel nos enfants apprennent les premiers principes de notre religion (3), et nos relations fraternelles d'à présent avec nos coreligionnaires du Japon et d'autres pays bouddhistes » (4). Mais cette histoire, qui semble d'ailleurs n'avoir pas eu de suite, se rattache surtout au rôle politique de la Société Théosophique, rôle sur lequel nous aurons l'occasion de nous expliquer plus loin.

(1) Le Bouddhisme a depuis longtemps disparu de l'Inde ; il n'y a guère qu'à Ceylan et en Birmanie qu'il existe encore à l'état à peu près pur ; dans toutes les autres contrées où il s'est répandu, il s'est modifié au point de devenir tout à fait méconnaissable. On a généralement, en Europe, une tendance à s'exagérer l'importance du Bouddhisme, qui est certainement de beaucoup la moins intéressante de toutes les doctrines orientales. — Il y eut en France, il y a quelques années, une tentative faite par Léon de Rosny, sans grand succès d'ailleurs, pour propager certain « Bouddhisme éclectique » assez fantaisiste.

(2) Voir les diverses informations publiées à ce sujet par la Revue théosophique française *Le Lotus Bleu*, 27 décembre 1891, 27 avril, 27 septembre et 27 décembre 1892. — Vers la même époque, Sir Edwin Arnold, auteur de la *Lumière de l'Asie*, se rendit dans l'Inde pour travailler, lui aussi, à la même réconciliation ; n'est-il pas permis de trouver bien suspectes ces initiatives occidentales ?

(3) Sans doute au seul collège de Colombo.

(4) Message adressé au « Parlement des Religions » de Chicago, en 1893.

VI. — Principaux points de la doctrine théosophiste

Pour revenir à la doctrine théosophiste, on peut dire que ce qui en constitue le point central, c'est l'idée d' « évolution » ; or cette idée est absolument étrangère aux Orientaux, et, même en Occident, elle est de date fort récente, puisque l'idée même de « progrès », dont elle n'est qu'une forme, ne remonte guère au delà de la seconde moitié du XVIIIe siècle (1). Dès lors que les théosophistes sont « évolutionnistes » (et ils le sont au point d'admettre jusqu'au transformisme, qui est l'aspect le plus grossier de l'évolutionnisme), ils ne sont pas ce qu'ils prétendent être, et leur système ne peut pas « avoir pour base la plus ancienne philosophie du monde » (2). Sans doute, les théosophistes sont loin d'être les seuls à prendre pour une « loi » ce qui n'est qu'une simple hypothèse, et même, à notre avis, une hypothèse fort vaine : toute leur originalité consiste ici à présenter cette prétendue « loi » comme une donnée traditionnelle, alors qu'elle serait plutôt tout le contraire. D'ailleurs, on ne voit pas très bien comment la croyance au progrès peut se concilier avec l'attachement à une « doctrine archaïque » (l'expression est de Mme Blavatsky) : pour quiconque admet l'évolution, la doctrine la plus moderne devrait logiquement être la plus parfaite ; mais les théosophistes, qui n'en sont pas à une contradiction près, ne semblent pas même se poser la question.

Nous n'insisterons pas sur l'histoire fantastique de l'évolution de l'humanité à travers les « chaînes planétaires », les « rondes », les « races » et les « sous-races » ; il paraît, entre autres singularités, qu'un sens nouveau se développe à l'apparition de chaque race (3), et que la « clairvoyance »,

(1) Les véritables promoteurs de cette idée de progrès, que tant de gens en sont arrivés à croire essentielle à l'esprit humain, furent Turgot et Condorcet.

(2) *La Clef de la Théosophie*, p. 86.

(3) Comment se fait-il donc que certains peuples qu'on nous représente comme des vestiges des races antérieures, aient pourtant cinq sens tout comme nous ?

qu'on s'attache tout particulièrement à obtenir dans la « section ésotérique », est le germe du sixième sens, qui deviendra normal dans la race à venir. C'est d'ailleurs aux investigations des « clairvoyants » qu'est attribué tout ce roman auquel nous venons de faire allusion (1), et qui n'est qu'une caricature de la théorie hindoue des cycles cosmiques, théorie qui est en réalité tout autre et n'a, bien entendu, rien d'évolutionniste. Du reste, les « clairvoyants » ne manquent pas, non seulement chez les théosophistes, mais aussi chez les occultistes et les spirites ; et le malheur est qu'ils ne s'accordent pas entre eux, les visions de chacun étant toujours conformes aux théories professées par l'école à laquelle il appartient ; dans ces conditions, il faut assurément beaucoup de bonne volonté pour accorder quelque importance à toutes ces rêveries.

Si maintenant, au lieu de considérer l'évolution de l'univers et de l'humanité prise dans son ensemble, on envisage celle des êtres particuliers, cette évolution, d'après les théosophistes, s'accomplit par le moyen de la « réincarnation ». C'est encore là une idée très moderne, qui paraît avoir surtout pris corps, vers 1830 ou 1848, dans certains milieux socialistes français (2), où elle avait pour unique raison d'être d'expliquer l'inégalité des conditions sociales, en l'attribuant aux conséquences des actions accomplies dans quelque existence antérieure ; d'ailleurs, au fond, cela n'explique rien et ne fait que reculer la difficulté, si difficulté il y a, car, s'il y avait eu vraiment égalité au début, cette égalité n'aurait jamais pu être rompue, à moins qu'on ne conteste formellement la validité du principe de raison suffisante, et alors la question ne se pose plus et l'idée même de loi natu-

(1) Voir par exemple l'*Histoire de l'Atlantide*, par W. Scott-Elliot.

(2) On sait à quelles extravagances donnèrent lieu, dans ces milieux, les théories fouriéristes, saint-simoniennes, et autres de ce genre ; la plupart des révolutionnaires de cette époque étaient des « mystiques » dans le plus mauvais sens du mot. — Une autre conception bizarre est celle d'une multiplicité d'incarnations simultanées sur des planètes différentes, qui fut soutenue par Blanqui (*L'Eternité par les Astres*).

relle qu'on veut faire intervenir dans sa solution ne signifie plus rien. Du reste, il y a encore beaucoup mieux à dire que cela contre la réincarnation, car, en se plaçant au point de vue de la métaphysique pure, on peut en démontrer l'impossibilité absolue (1) ; mais cela nous entraînerait beaucoup trop loin, à cause de tout ce que présuppose cette démonstration, pourtant fort simple en elle-même. Nous dirons seulement qu'aucune doctrine traditionnelle n'a jamais admis la réincarnation, et que cette idée fut complètement étrangère à toute l'antiquité, bien qu'on ait voulu l'appuyer par une interprétation tendancieuse de quelques textes plus ou moins symboliques ; dans le Bouddhisme même, il est seulement question de « changements d'état », ce qui, évidemment, n'est pas du tout la même chose qu'une pluralité de vies terrestres successives, et ce n'est que symboliquement, nous le répétons, que des états différents ont pu être parfois décrits comme des « vies », par analogie avec l'état actuel de l'être humain et avec les conditions de son existence terrestre. La vérité est donc tout simplement celle-ci : c'est aux milieux socialistes dont nous avons parlé qu'appartenaient les premiers spirites de l'école d'Allan Kardec, c'est là qu'ils prirent l'idée de réincarnation, et c'est dans l'école spirite française que Mme Blavatsky, comme un peu plus tard les occultistes de l'école papusienne, trouva cette idée à son tour. Il ne semble pas, toutefois, que la fondatrice de la Société Théosophique ait toujours cru très fermement à la réincarnation, dont ses disciples, par contre, ont fait un véritable article de foi, qu'on doit affirmer sans même chercher à le justifier ; elle a eu tout au moins, à certains moments, quelques hésitations, puisqu'il lui est arrivé d'écrire que « la réincarnation n'est pas une règle dans la nature, mais une exception » (2) ; mais, d'une façon générale, elle aurait pu conserver et faire sienne la devise d'Allan Kar-

(1) Nous entendons ici l'impossibilité de la réincarnation non seulement sur la terre, mais aussi bien sur un astre quelconque (conceptions de Louis Figuier, etc.)

(2) *Isis Dévoilée*, T. I, p. 351 de l'édition anglaise. — Peut-être faut-il voir là l'influence de la H. B. of. L.

dec : « Naître, mourir, renaître et progresser sans cesse telle est la loi » (1). Ce qui est assez curieux, c'est que les spirites anglais et américains, contrairement aux spirites français, rejettent formellement la réincarnation (2) ; et, bien entendu, les « communications » reçues par les uns et les autres, confirment chacun dans sa théorie, comme si elles n'étaient que le reflet de ses propres idées (3), exactement comme les expériences des « clairvoyants ».

A la prétendue loi de la réincarnation se rattache la loi dite du *karma*, d'après laquelle les conditions de chaque existence seraient déterminées par les actions accomplies au cours des existences précédentes : c'est « cette loi invisible et inconnue (4) qui adapte avec sagesse, intelligence et équité, chaque effet à chaque cause, et qui, par cette dernière, arrive jusqu'à celui qui l'a produite » (5). Mme Blavatsky l'appelle « loi de la rétribution », et Sinnett « loi de la causalité éthique » ; c'est bien, en effet, une causalité d'un genre spécial, dont la conception est subordonnée à des préoccupations d'ordre moral ; c'est, si l'on veut, une espèce de « justice immanente ». Une semblable conception se retrouve également, sauf le mot qui la désigne ici, chez les occultistes et chez les spirites, dont beaucoup vont même jusqu'à prétendre déterminer avec une extraordinaire précision, et dans les moindres détails, les relations entre ce qui arrive à un individu dans sa vie présente et ce qu'il a fait dans ses vies antérieures. Certains théosophistes, de

(1) Mme Blavatsky a seulement changé quelques détails d'importance secondaire quant aux modalités de la réincarnation : c'est à elle qu'appartient en propre, par exemple, l'intervalle fixe de douze ou quinze cents ans entre deux incarnations consécutives, règle qui souffre d'ailleurs certaines exceptions (ainsi, M. Leadbeater affirme que Mme Blavatsky elle-même est déjà réincarnée actuellement).

(2) Pourtant, il en est aujourd'hui quelques-uns qui l'admettent, probablement sous l'influence des idées théosophistes, si répandues dans les pays anglo-saxons.

(3) Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait que cela dans toutes les communications spirites, mais il y a certainement beaucoup de cela.

(4) Comment donc peut-on en parler ?

(5) *La Clef de la Théosophie*, p. 282.

leur côté, en sont arrivés à personnifier le *karma*, et ce pouvoir plus ou moins mystérieux et vague est devenu pour eux une entité véritable, une sorte d'agent chargé d'appliquer la sanction de chaque acte. Nous trouvons ici un excellent exemple de l'abus qui est fait, dans ces théories, des termes sanscrits mal compris : le mot *karma*, en sanscrit, signifie tout simplement « action », et rien d'autre ; il n'a jamais eu le sens de causalité, et encore moins de cette causalité spéciale dont nous venons d'indiquer la nature. Du reste, d'une façon générale, il semble bien que les termes orientaux, employés un peu à tort et à travers, ne soient guère là que pour jouer un rôle analogue à celui des « phénomènes », c'est-à-dire pour attirer une clientèle qui s'en laisse facilement imposer par les apparences : il y a bien des gens qui sont séduits par l'exotisme, même de la plus médiocre qualité, et qui sont d'ailleurs parfaitement incapables d'en vérifier la valeur : un « snobisme » de ce genre n'est pas étranger au succès du théosophisme dans certains milieux.

Nous n'insisterons pas sur les autres « enseignements », parmi lesquels nous signalerons seulement ceux qui se rapportent à la constitution de l'être humain ; cette question, d'ailleurs, n'est pas si simple qu'on se l'imagine souvent, et ce n'est pas en quelques lignes qu'on pourrait exposer les conceptions orientales à cet égard et montrer à quel point les théosophistes les ont dénaturées comme tout le reste (1). Nous nous bornerons ici à une seule remarque : les théosophistes tiennent tellement à retrouver partout le « septénaire » que, là où ils rencontrent des classifications qui ne comprennent que cinq principes ou cinq éléments, ce qui arrive fréquemment dans l'Inde aussi bien qu'en Chine, ils prétendent qu'il existe deux autres termes qu'on a tenus

(1) Nous nous proposons de publier, lorsque les circonstances nous le permettront, un travail dans lequel nous exposerons les véritables conceptions hindoues sur cette question. — Disons à ce propos que les théosophistes matérialisent singulièrement les choses en regardant les différents principes constitutifs de l'homme comme autant de « corps », qui seraient en quelque sorte emboîtés les uns dans les autres.

cachés ; naturellement, personne ne peut donner la raison d'une si singulière discrétion (1).

Cet exposé très bref nous paraît suffisant pour montrer le peu de sérieux de la soi-disant doctrine théosophiste, et surtout pour établir qu'elle ne repose, malgré ses prétentions, sur aucune base traditionnelle véritable. On doit la placer tout simplement, à côté du spiritisme et des diverses écoles d'occultisme, toutes choses avec lesquelles elle a une évidente parenté, dans cet ensemble de productions bizarres de la mentalité contemporaine auquel on peut donner la dénomination générale de « néo-spiritualisme ». La plupart des occultistes aiment aussi à se recommander d'une « tradition occidentale », qui est tout aussi fantaisiste que la « tradition orientale » des théosophistes, et pareillement formée d'un amalgame d'éléments disparates. Autre chose est de rechercher le fond identique qui peut très réellement, dans bien des cas, se dissimuler sous la diversité de forme des traditions des différents peuples, et autre chose de fabriquer une pseudo-tradition en empruntant aux unes et aux autres des lambeaux plus ou moins informes et en les rassemblant tant bien que mal, plutôt mal que bien, surtout quand on n'en comprend vraiment ni la portée ni la signification, ce qui est le cas de toutes ces écoles. Celles-ci, à part les objections d'ordre théorique qu'on peut leur adresser, ont toutes en commun un inconvénient dont on ne saurait se dissimuler la gravité : c'est de déséquilibrer et de détraquer irrémédiablement les esprits faibles qui sont attirés dans ces milieux ; le nombre des malheureux que ces choses ont conduits à la ruine, à la folie, parfois même à la mort, est bien autrement considérable que ne peuvent se l'imaginer les gens insuffisamment renseignés, et nous en avons connu les plus lamentables exemples. On peut dire,

(1) Ce n'est qu'après coup que certains occultistes ont voulu établir une correspondance entre leur propre conception *ternaire* et la conception *septénaire* des théosophistes, et ils n'y sont pas toujours arrivés de la façon la plus heureuse ; le Dr Ferrand a peut-être admis un peu trop facilement cette assimilation (pp. 33-34).

sans aucune exagération, que la diffusion du « néo-spiritualisme » sous toutes ses formes constitue un véritable danger public, qu'on ne saurait dénoncer avec trop d'insistance ; les ravages accomplis, surtout par le spiritisme qui en est la forme la plus répandue et la plus populaire, ne sont déjà que trop grands.

Un inconvénient d'un autre ordre, qui est spécial au théosophisme, c'est, par la confusion qu'il crée et qu'il entretient, de discréditer l'étude des doctrines orientales et d'en détourner beaucoup d'esprits sérieux ; c'est aussi, d'autre part, de donner aux Orientaux la plus fâcheuse idée de l'intellectualité occidentale. Les vrais Hindous ont pour le théosophisme, quand ils le connaissent, un profond mépris ; et les chefs de la Société Théosophique s'en rendent si bien compte que, dans les bureaux que leur organisation possède dans l'Inde, on ne peut se procurer aucun de leurs traités d'inspiration soi-disant orientale, non plus que les traductions ridicules qu'ils ont faites de certains textes, mais seulement des ouvrages relatifs au Christianisme (1). Aussi le théosophisme est-il communément regardé, dans l'Inde, comme une secte protestante d'un caractère un peu particulier, et il faut bien reconnaître qu'il en a, aujourd'hui du moins, toutes les apparences : tendances « moralisatrices » de plus en plus accentuées et exclusives, hostilité systématique contre toutes les institutions traditionnelles hindoues, propagande britannique exercée sous le couvert d'œuvres de charité et d'éducation ; mais la suite le fera beaucoup mieux comprendre.

(*A suivre.*) R. Guénon.

Erratum. — Dans le précédent numéro, un accident survenu dans la mise en pages a rendu inintelligible la première phrase de l'alinéa commençant à la dixième ligne de la page 30. Cette phrase doit être rétablie de la façon suivante :

« Nous ne croyons pas que la théosophie, entendue dans son sens propre, puisse être caractérisée comme une « confusion entre la théologie et la philosophie », suivant une opinion que nous avons parfois entendu soutenir. »

(1) Article publié par M. Zeaeddin Akmal, de Lahore, dans la revue *Zeit*, de Vienne, en 1897. — Ces renseignements nous ont été personnellement confirmés par plusieurs Hindous à des dates plus récentes.

INFLUENCE DE COLERIDGE

SUR STUART MILL

DANS LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

ET DE LA NÉCESSITÉ

« Dans le monde de l'esprit, il serait difficile de trouver en Angleterre, un individu de quelque importance n'ayant pas appris à penser de l'un de ces deux philosophes : Jeremy Bentham ou Samuel Taylor Coleridge... c'est à peine si une publication de quelque valeur n'aurait été orientée d'un autre côté, si ces philosophes n'avaient pas existé. »

Le jugement de Stuart Mill porté sur la philosophie anglaise moderne vaut dans le cas de sa propre pensée. L'éducation benthamiste qu'il avait reçue, les relations intimes qu'il entretenait avec Bentham, l'ami de son père, l'étroite parenté de leur point de départ philosophique, de leurs convictions politiques, tout est là pour confirmer le lien que Stuart

(1) London et Westminster Review. Août 1853. — S. Mill : Dissertations et Discussions.

Mill reconnait exister entre lui et Bentham. Bentham se présentait comme le philosophe de la génération passée, élève de l'école de Locke et de Hobbes, dont il voulait convertir les principes en maximes pratiques. La révolution française venait d'échouer, prouvant l'insuffisance, sinon la fausseté des principes de Rousseau. Sans tomber dans les erreurs de l'école sentimentale, inventer pour la société une constitution nouvelle, tel devenait l'idéal à poursuivre, tel fut celui de Bentham. Il dénonça l'erreur qui gisait dans le plan de Rousseau dès sa conception. Antérieurement à l'existence de la société, nous n'avons pas de droits, et, si ce n'est unis à nos semblables, nous ne sommes capables de réussir en rien. La fin que poursuit toute société est le plus grand bonheur du plus grand nombre. Enfin la société est protégée par la suspicion mutuelle de ses membres, et une organisation telle que le gouvernement se trouve personnellement intéressé dans les affaires de ses administrés. Partant de prémisses aussi simples, Bentham s'appliqua à en déduire les quelques formules nécessaires à une bonne constitution, formules qu'il compara avec un rare bonheur aux contradictions du régime politique et pratique de l'Angleterre. Stuart Mill fut séduit par cette conception nouvelle de la société, entièrement établie sur des fondements logiques. Ce fut, dans sa vie, la période d'enthousiasme benthamiste. Mais Bentham avait travaillé dans son cabinet, isolé des luttes incessantes entre lesquelles se débattait la société ; il avait voulu être, et il avait été *a priori* dans ses prémisses, et par suite dans ses conclusions, ses formules universelles manquaient de la souplesse voulue pour s'adapter aux mille nuances de la vie individuelle et sociale. Depuis qu'elles avaient été fixées, les circonstances qu'elles prétendaient envelopper s'étaient transformées. Pour répondre à ces besoins nouveaux, la doctrine benthamiste n'offrait pas de ressources possibles : ses adhérents inopinément assaillis dans une position qu'ils ne pouvaient tenir, durent chercher une retraite plus sûre, et, au risque d'une inconséquence théorique ou politique, essayer de défendre cette philosophie, en la circonscrivant à un domaine très étroit

d'applications pratiques, domaine qui devait encore se trouver trop étendu par la suite. C'est donc sur le terrain politique et social que Stuart Mill dut abandonner Bentham. C'est précisément sur ce terrain qu'il allait rejoindre Coleridge.

Coleridge est en effet l'idéaliste qui sut unir à un irrésistible attrait pour tout mysticisme philosophique et religieux, une préoccupation constante de l'état physique et moral de la société. Si Coleridge n'a jamais pu sortir complètement de lui-même, malgré tout il a eu conscience de la réalité extérieure, de ses difficultés, et a cherché à les aplanir. Cette conception réaliste de l'univers, tout entière suspendue à la métaphysique, devait attirer un esprit trop averti des lacunes de la philosophie encore en honneur. La doctrine de Locke était toujours florissante ; seulement elle assumait en Angleterre et sur le continent deux formes distinctes. Sur le continent, Condillac en était le chef officiel. A la théorie de Locke, il avait assimilé son propre système de la sensation, capable à elle seule de rendre compte de tous les phénomènes de l'esprit ; mais il ne démontrait pas, il affirmait. « Cette philosophie ne comprenait qu'une série de généralisations verbales, n'expliquant rien, ne conduisant à rien, ne distinguant rien ». (S. Mill Dissert. et Discus. p. 410.)

En Angleterre, la philosophie de Locke était restée telle que le maître l'avait laissée : s'il n'y avait pas à déplorer pour elle les innovations malheureuses de l'école de Condillac, il n'y avait pas non plus à l'admettre sans examen. Locke avait été très grand, mais depuis, le temps avait marché, ce qui convenait au XVIIe siècle, ne pouvait plus s'adapter aux besoins nouveaux du XIXe siècle. Hartley, le seul qui avait fait avancer la philosophie de Locke, était aussitôt tombé dans l'oubli. Reid et D. Stewart avaient pu se déclarer contre lui, sans qu'aucune protestation ne s'élevât. Coleridge qui avait été fervent Hartleyen s'était ressaisi au bout de peu de temps; il y avait donc encore des lacunes à combler. (S. Mill Dis. et Disc., p. 410). Ce sont ces lacunes que S. Mill sentit, d'accord en cela avec Coleridge. Que celui-ci n'ait pas réagi comme l'eût fait le disciple de Bentham, c'est ce qu'il serait difficile

de contester. Mais que cette réaction, simplement parce qu'elle était une réaction, et qu'une réaction était nécessaire pour réveiller les esprits, paresseusement appuyés sur la philosophie traditionnelle, ait été immédiatement appuyée par Stuart Mill, c'est ce dont il ne peut être douté davantage. « Les doctrines de l'école de Locke exigaient une entière rénovation, ou, pour emprunter à Coleridge une métaphore physiologique, elles demandaient, comme certaines sécrétions du corps humain, à être réabsorbées dans l'organsime, et secrétées à nouveau. » (S. Mill Dis. et Disc., p. 410).

D'ailleurs, la réaction de Coleridge contre les doctrines pratiques des continuateurs de Locke devait, bien plus encore, se gagner les sympathies de S. Mill. Sur le continent en effet, la philosophie en faveur enseignait le mépris du passé, et la confiance absolue dans les institutions nouvelles. En Angleterre, par excellence le pays des compromis, le mouvement philosophique s'était arrêté à mi-chemin dans son développement ; il conciliait tant bien que mal les exigences de la philosophie libérale, et celles de la phliosophie conservatrice. (S. Mill Dis. et Disc. p. 413). Si bien que sur le continent dominaient surtout les extravagances des nouvelles opinions, et, en Angleterre, la corruption des anciennes. Ainsi les phiosophes séparaient le passé de l'avenir ; tandis que les uns cherchaient la vérité en arrière, les autres ne la voulaient voir qu'en avant ; aucun d'eux ne songeait à la considérer dans le présent, où se rencontrent, unies aux conquêtes du passé, les tendances de l'avenir. Ce devait être l'œuvre de Coleridge d'introduire en Angleterre cette philosophie synthétique. Coleridge, « l'initiateur de l'historisme en Angleterre » (S. Mill Dis. et Disc. p. 425) devait par là surtout s'imposer à la pensée de S. Mill. L'histoire est le terrain neutre où s'effectua la conciliation des deux systèmes, car l'histoire donne la première réponse — réponse pratique — au problème central de la philosophie de S. Mill, le problème de la Nécessité et de la Liberté. Stuart Mill, philosophe de l'action, était hanté par l'antagonisme de ces deux thèses, liberté et nécessité. Coleridge, toujours éloigné de toute affirmation trop catégorique,

ménageait à la fois l'une et l'autre ; l'historisme laissait une part à l'une et à l'autre. L'historisme reprend, sur le plan social, le conflit qui, sur le plan intellectuel, s'élève entre liberté et causalité. C'est toujours la nature humaine avec ses « Uniformités » d'action, et sa liberté qu'il s'agit d'étudier, grâce à une méthode unissant heureusement le rationnel et l'expérimental. Cette méthode qui fut pour Coleridge, suivant l'expression de S. Mill, la méthode physique, quelle est-elle ? La caractériser sera une étape facile vers la question si complexe de la liberté.

En gros, nous avons entrevu à quels besoins devait répondre la philosophie de S. Mill, et comment celle de Coleridge déjà, lui offrait un appui. Pénétrant plus avant, nous voulons esquisser ce que, pour S. Mill, et sous l'influence de Coleridge, devint le credo nécessitaire. L'historisme promet, sur le domaine de l'action et des faits, de nous dévoiler la forme qu'il allait emprunter. De même que nous n'avons pas voulu, sans la replacer au milieu de la philosophie de S. Mill essayer de démêler la question de la liberté, ainsi nous serons d'autant plus aptes à la comprendre dans son ensemble que nous l'aurons étudiée sous ce premier aspect : conception historique et sociale du problème liberté-nécessité.

La méthode historique de Coleridge est essentiellement une méthode concrète de vie, opposée à la méthode abstraite de la seule logique. Ainsi la théorie de Coleridge s'oppose, à la fois, à la doctrine de Hobbes, et à celle de Rousseau, toutes les deux constructions géométriques d'un état idéal de la société.

Il y a en effet, d'après Coleridge, trois théories politiques possibles. Ou comme Hobbes, on méconnait la raison chez l'homme, ou, comme Rousseau et les économistes français, on méconnait l'entendement, ou enfin, comme Coleridge lui-même, on laisse à la raison et à l'entendement leurs places respectives. (The Friend, Sec. I, p. 102).

Hobbes ne voit aucune signification dans les mots de droit et de devoir ; il considère l'homme comme le seul produit des sensations passives, en fait un animal plus élevé que les

autres en vérité, mais nullement différent de ceux-ci en nature. Il est même le plus malheureux des animaux, car ses instincts le portent à vivre en société, tandis que les multiples besoins que celle-ci lui crée, rendent cet état insupportable ; en fait un état de guerre continuelle. En sorte que le gouvernement a son origine dans la peur, et que la force qui le maintient est encore la peur.

D'après Coleridge, exposer une telle doctrine est la réfuter. Car la peur présuppose la conquête, et la conquête, à son tour, présuppose une certaine union préalable entre les conquérants. En outre, l'histoire et notre propre expérience nous apprennent que la peur est, par elle-même, incapable de produire aucun effet régulier et continu, et que, toujours, elle revient à un sens du devoir comme à sa cause. Cela est tellement vrai que, les vainqueurs, après une conquête, exigent généralement, de la part des vaincus un serment de fidélité. Ils ne se fient pas uniquement à la peur. Ils savent qu'on ne traite pas les hommes comme les animaux ; que si, pour les animaux, selon l'expression que Hobbes applique aux hommes « la loi sans l'épée est un simple morceau de parchemin », pour les hommes « l'épée sans la loi est un simple morceau de fer ». (The Friend p. 107). Ils savent, en un mot, que l'entendement n'est pas tout l'homme : au-dessus de l'entendement est la raison, et si l'entendement se laisse gouverner par la peur, il faut à la raison une force d'un autre ordre, du même ordre qu'elle, et c'est la loi.

Hobbes avait méconnu la raison, Rousseau et les physiocrates devaient s'en tenir à la raison, oubliant ainsi le rôle de l'entendement. Rousseau veut construire son système politique, comme il construirait une géométrie. Son point de départ est la raison avec ses principes universels et *a priori*, et il en déduit les lois qui doivent gouverner l'humanité. Ce caractère d'absolu et d'universalité est, pour la loi, la garantie de son aptitude à dominer la société. Il y a une grandeur indéniable dans cette théorie qui pose devant les peuples l'impératif catégorique : « Agis toujours de manière que tu puisses vouloir sans contradiction, que la maxime de ton ac-

tion soit érigée en loi universelle ». Mais cette maxime inattaquable à titre de principe formel de nos actions, n'a plus la même valeur lorsqu'il s'agit de déduire la forme d'un gouvernement juste, dont l'office est de régler les actions extérieures des hommes entre eux, et qui par suite, doit s'adapter aux circonstances différentes, au milieu desquelles se transforme la nature de leurs rapports. (The Friend Sec. I Ess. IV, p. 125). Ainsi une loi également faite pour la Chine et l'Angleterre, ne conviendra certainement ni à l'une ni à l'autre. (The Friend Sec. I Ess III, p. 111). Si la nature de l'homme était constituée par la seule raison, on pourrait s'étonner de ce qu'une loi provenant de la raison ne soit pas capable de s'appliquer à un ensemble quelconque de ces êtres raisonnables, de ce que l'on ne puisse *a priori* dessiner que le cadre de l'action, sans rien préjuger de l'action elle-même. Mais, et c'est ce que Rousseau n'a pas vu, il y a une sensibilité dont il faut tenir compte à côté de la raison : il faut considérer la raison enveloppée dans la substance de l'entendement individuel ; ainsi la raison devient une réalité, un objet de conscience et d'expérience. « De la raison seulement nous pouvons tirer les principes que nos *entendements appliqueront*, l'idéal vers lequel, au moyen de nos entendements, nous efforcerons d'approcher ».

Au nom de la raison, Coleridge a réfuté Hobbes ; au nom de l'entendement il a réfuté Rousseau et les physiocrates. Alliant la raison et l'entendement, il édifie sa propre théorie du gouvernement. Contre Hobbes, il affirme l'existence de la loi, et contre Rousseau, la relativité de cette loi. La théorie de Hobbes se réfute elle-même : il est inutile de prouver à grands frais que la politique doit être raisonnable ; théoriquement au moins, c'est un fait unanimement reconnu. L'essentiel est de démontrer ce qui est trop souvent contesté, et c'est ainsi que Coleridge, après s'être fait le défenseur de la raison, va maintenant appuyer, avec une vigueur plus grande encore, sur la nécessité de faire les lois à la mesure de l'entendement. « L'homme est un être doué d'un entendement, ou de la faculté d'adapter les mesures aux circonstances »... « chaque institution nationale ne demande comme justifica-

tion que la preuve de son utilité aux circonstances particulières » (The Friend Sec. I Ess. 3). Une loi doit si bien être adaptée aux circonstances que pour la faire, on ne peut la considérer isolément. L'ensemble des lois forme un corps vivant, dont on ne peut toucher l'une des parties sans que le coup se répercute dans le corps tout entier. Dans le code législatif, comme dans le code religieux, le texte ne peut être pris sans le contexte. De même que la société est un organisme, dont les différentes parties sont cohérentes entre elles, ainsi la loi qui la domine doit être tout entière conçue dans le même esprit. Cet esprit n'est autre que l'ensemble des nécessités qui s'imposent à la société, exigeant telles ou telles réglementations. Il faut laisser les principes universels et les déductions *a priori* aux écoles de logique, de mathématique ou de morale, et obtenir que les lois soient pleinement utiles.

Après Coleridge, Stuart Mill condamnera la méthode de Hobbes sous le nom de méthode expérimentale ou chimique, et celle de Rousseau, sous le nom de méthode abstraite ou géométrique. Il ne faut pas regarder l'homme en tant qu'individu, comme privé de toute faculté régulatrice, et ne voir dans la science sociale, qu'un résultat de l'expérience. L'homme, même en dehors de la société, est soumis à des règles ; au sein de la société, ces règles subsistent, et prenent le caractère fixe de la loi. C'est ainsi que la société, au moins en un certain sens, peut devenir l'objet d'une science déductive. (Logique. Ch. VII).

Mais de ce que la science sociale est une science déductive, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être construite sur le modèle de la géométrie ; c'est à l'astronomie ou aux sciences naturelles qu'il faut l'assimiler. Si l'homme n'est pas un ensemble d'énergies sans coordination entre elles, il n'est pas davantage une machine dont les rouages fonctionnent automatiquement, comme s'ils étaient mus par une seule force. La nature de l'homme est complexe ; ses instincts, ses passions se partagent sa sphère d'action. Mais ils sont dominés par une volonté raisonnable qui peut, en quelque sorte, les endiguer et les faire converger vers un même but. C'est pourquoi la

science sociale ne doit pas être rapprochée de la géométrie, qui ne peut offrir le cas de forces en lutte les unes contre les autres ; cas si fréquent, par exemple, dans la mécanique et ses applications. (Logique Ch. VIII).

Ces deux théories ont tort parce qu'elles ont chacune trop restreint le nombre de leurs prémisses. Les partisans de la méthode chimique ont raison lorsqu'ils demandent la vérification expérimentale des données de la science politique ; ils ont tort lorsqu'ils veulent en rester à l'expérience, au lieu de se servir d'elle comme d'un marche-pied pour s'élever aux principes généraux, d'où ils pourraient ensuite tirer les lois particulières. De même, les défenseurs de la méthode abstraite ont raison lorsqu'ils font de la science sociale une science déductive ; ils ont tort lorsqu'ils méprisent les secours de l'expérience. La société n'est pas une construction *a priori* ; les axiomes qui lui servent de base, ne sont pas posés par nous. La société ne nous est connue qu'à *posteriori*. Elle nous impose des lois que nous devons respecter, si nous voulons rester dans la réalité, et non pas nous perdre en d'inutiles déclamations.

Telle est la vaste compréhension des choses politiques et sociales qu'adopta Stuart Mill à la suite de Coleridge. Sur ce modèle il concevra le problème de la liberté. « Le premier en Angleterre, Coleridge », avait écrit Stuart Mill (Dis. et Disc., p. 425), « s'enquit des lois inductives qui régissent la constitution et la prospérité des sociétés humaines ». Il dénonça la vanité de ces systèmes à la manière de Rousseau, qui rendaient superflue toute observation de temps, de lieu, de coutume, de mœurs et de caractère, et ce travail long et difficile nécessaire pour atteindre la prudence législative ; de ces systèmes pour qui deviendraient inutiles la soigneuse comparaison des avantages et des désavantages qui font telle mesure bonne ici, mauvaise là, la pénible et constante surveillance qui permet au politicien de profiter de toutes les opportunités, et surtout le lent travail des siècles qui nous a valu le degré de progrès auquel nous sommes actuellement parvenus. Et cette réhabilitation du passé, en face

des négateurs révolutionnaires, détracteurs de tout ce qui le rappelait de trop près, n'est pas une demande de restauration du passé. Coleridge ne se reporte pas systématiquement en arrière.

Quelle qu'ait été la valeur des institutions passées, elles ne sauraient convenir à notre société nouvelle ; car les circonstances sur lesquelles elles doivent toujours être modelées ont changé. Que l'on s'inspire de leur structure pour réparer les abus présents, mais que l'on n'essaie pas de transporter hors de son temps une institution qui lui est intimement liée. En perdant ses points d'attache, elle perdrait sa valeur ; au lieu d'alléger un mal, on l'aggraverait. « Si l'on peut prouver que les circonstances au milieu desquelles une telle institution fonctionnait n'existent plus désormais ; et que d'autres circonstances complètement différentes — et en un certain sens opposées — ont pris place, nous avons les meilleures raisons de croire que si les hommes qui l'avaient instituée vivait encore, ils ne la voudraient plus identique » (The Freind Sec. 1 Ess. 8 p. 157). Et Stuart Mill à son tour écrit : « Quand la société demande à être reconstruite, il est inutile de tenter cette reconstruction sur l'ancien plan. Il faut, en utilisant les vues compréhensives, et la puissance d'analyse des penseurs, unies à l'observation et à l'ingénieuse sagacité des hommes d'action, élaborer des institutions meilleures et de meilleures doctrines, et renoncer au progrès jusqu'à ce que ce travail préparatoire soit achevé. » (Dis. et Disc. p. 423) et plus loin : « Les philosophes du dix-huitième siècle rejetèrent l'écorce, sans conserver l'amande, et voulurent édifier la société sur un nouveau modèle, sans tenir compte de forces qui pouvaient la maintenir ; ils rencontrèrent le succès qu'ils avaient mérité. »

Tant il est vrai que la société humaine comme l'être humain est régie par deux sortes de causes : les unes universelles, les autres contingentes, celles qui tiennent à la nature profonde de l'homme et de la société, et celles qui relèvent du concours des données particulières au sein desquelles ils se formèrent et se développèrent. Stuart Mill dirait qu'entre

les phénomènes il y a des « uniformités de coexistence et de succession » et que ces « connexions » sont ou permanentes ou accidentelles, suivant que nous sommes ou non en présence « d'interférences mutuelles de causes », de « compositions de causes ». » En politique et en histoire la pluralité des causes existe à l'infini ». (Logique Ch. X).

La chaîne des effets et des causes n'est pas tellement rigide que ne puissent lui être adjoints des chaînons intermédiaires et des chaînons divergents : la chaîne initiale reste intacte, conforme aux exigences de la logique déductive et *a priori*, mais elle laisse la place à ces chaînons complémentaires, dont seule peut rendre compte une science inductive *a posteriori*.

La Nécessité est cette chaîne initiale sans laquelle l'intellectualisme deviendrait inintelligible, la science une suite incohérente de propositions, le monde un chaos, la philosophie une chimère. La Nécessité n'est qu'une autre forme de la Causalité ; à son tour celle-ci est le fondement de toutes les opérations logiques servant à reconnaître et à vérifier la loi ; en d'autres termes, c'est sur elle que repose toute uniformité de coexistence et de succession. Comme le montre fort bien Stuart Mille, la croyance à l'uniformité dans la nature n'est pas un instinct qui s'impose à nous, malgré nous. C'est, au contraire, une croyance raisonnée qui s'acquiert difficilement, et qui, loin d'être à la portée de tous, n'est que l'apanage du petit nombre, l'apanage du philosophe. La nécessité est à la racine de toute induction, et si nous ne croyons pas que nécessairement les mêmes causes produiront toujours les mêmes effets ; si nous admettons que dans certains cas, des causes quelconques produiront des effets quelconques, alors, il nous faut renoncer à toute certitude, tant dans le domaine théorique, que dans le domaine pratique ; alors, nous ne pouvons plus sortir de nous-mêmes, nous parviendrons peut-être à la cohérence de la pensée avec elle-même, nous n'arriverons jamais à la cohérence de la pensée avec les objets extérieurs. Stuart Mill pour qui « la preuve n'est pas la force à laquelle l'esprit

cède et se trouve contraint de céder, mais celle à laquelle il devrait céder, celle qui, en s'imposant à lui, *rendrait sa croyance conforme au fait* ». Stuart Mill pour qui « il y a de bonnes et de mauvaises manières de se former une opinion qualifiées ainsi, *selon qu'elles tendent ou non à mettre la pensée d'accord avec les faits, à faire admettre ceux qui existent réellement, et attendre ceux qui doivent réellement arriver* » ne pouvait abandonner la doctrine de la nécessité, sans abandonner en même temps tout son passé philosophique.

Et pourtant, telle qu'elle était ordinairement entendue, la doctrine de la nécessité ne pouvait satisfaire les exigences de sa pensée. Si tout est nécessaire, si en morale comme en physique, il n'arrive jamais que ce qui devait arriver, que devient la valeur de l'effort moral, que devient l'utilité du penseur et du politicien qui cherchent à améliorer le sort de l'humanité ? Le sage n'est pas celui qui réagit contre le mal, mais bien celui qui laisse faire les événemennts ; car celui-là seul a compris que la marche du monde, déterminée une fois pour toutes, ne pouvait être ni accélérée, ni retardée, ni moins encore dirigée dans une autre voie.

Mais le fatalisme n'était pas davantage l'idéal de Stuart Mill ; s'il tenait à la nécessité, il tenait plus encore peut-être à la liberté, qui le délivrait du fatalisme où le benthamisme semblait l'enfermer. Ne voulant, ou ne pouvant rien sacrifier, il allait donc chercher un moyen terme, grâce auquel il pourrait « dans une même main tenir les deux bouts de la chaîne. »

Ce moyen terme, l'histoire le lui avait fourni. Il y a nécessité tant que l'on considère l'ensemble des faits sociaux, liberté si l'on reste dans le champ des actions individuelles. Nous sommes capables de fonder la science sociale grâce à la nécessité qui régit les sociétés humaines, c'est elle qui donne à l'enchaînement des phénomènes, le caractère de lois fixes et durables : mais la nécessité n'est pas exclusive de la liberté ; la « concurrence des causes » ou la diversité des circonstances a introduit, nous l'avons vu, l'instabilité dans

la stabilité primitive. D'ailleurs, Stuart Mill qui, après Coleridge, a réussi à les synthétiser, n'a peut-être pas aussi parfaitement réussi à rendre claire cette synthèse. Malgré tout, son effort pour la réaliser est significatif des tendances intellectuelles que laissait insatisfaites la philosophie empiriste de Locke, Bentham et J. Mill.

« Etant donnés les motifs présents à l'esprit, étant données pareillement le caractère et la disposition actuelle d'un individu, on peut en inférer infailliblement la manière dont il agira. Si nous connaissions à fond, la personne et en même temps toutes les influences auxquelles elle est soumise, nous pourrions prévoir sa conduite, avec autant de certitude qu'un événement physique. » (Logique, p. 419). C'est-à-dire que les actions humaines sont les effets, ou plutôt les conséquents invariables, du caractère de l'homme. Ce caractère, entièrement formé par les circonstances extérieures ou intérieures, éducation, milieu, hérédité, tempérament, suffirait s'il nous était parfaitement connu, à nous permettre de prévoir les actions prochaines ou éloignées de chacun. Cette préscience en possibilité ne touche d'ailleurs en aucune façon à notre liberté ; pas plus que la prescience divine ne lui est un obstacle de l'avis de tous les métaphysiciens. « Cette pleine assurance n'est nullement incompatible avec ce que nous appelons le sentiment de notre liberté. »

En effet, cette volonté formée pour nous n'est pas une cause qui entraîne nécessairement un effet ; cela seul serait humiliant pour nous, parce qu'alors nous aurions la sensation d'être « agis » non « d'agir » ; nous nous sentirions diminués, amoindris dans notre dignité : cette volonté n'est qu'un antécédent qui attire un conséquent déterminé, à moins toutefois qu'une autre influence ne vienne détruire cette première association. Pas plus qu'ailleurs, nous ne pouvons ici découvrir autre chose que des « uniformités ». La notion de cause, en tant que force douée de l'énergie nécessaire pour produire telle ou telle action, nous est absolument étrangère ; si nous pouvions arriver à une telle connaissance nous pourrions pénétrer l'essence intime des choses, essence

qui, d'après Stuart Mill, nous est et nous restera toujours immuablement cachée.

La doctrine de la nécessité n'affirme rien au delà de l'existence d'uniformités dans les actions humaines. Ces uniformités laissent intacte notre liberté, puisque, si notre caractère est jusqu'à un certain point formé *pour nous*, il est au même degré formé *par nous*. Notre éducation, notre situation, notre tempérament nous placent sous certaines influences ; mais notre *désir* peut également devenir une influence assez puissante pour contrebalancer, contrecarrer même ces premières influences, et au même titre qu'elles devenir un antécédent. Telle est la célèbre doctrine des circonstances, où le poids de l'une peut faire équilibre à celui de l'autre ; où la circonstance la plus forte devient l'antécédent qui entraîne le conséquent : où la circonstance enfin, est propre à l'individu et tout à la fois extérieure à lui.

Ce qu'il faut entendre par circonstance propre à l'individu, par désir, c'est ce qu'il paraît risqué de vouloir préciser. Ce désir est-il formé par nous ou par d'autres ? — Par nous ? Mais nous n'avons en nous aucune énergie, en dehors de ce que l'hérédité ou l'éducation ont pu nous donner. — Par d'autres ? Alors nous retombons sous une pression extérieure, seulement cette pression a changé de nom. Nous désirons, mais nous désirons ce que d'autres veulent que nous désirions ; c'est-à-dire ce que les influences subies nous mettent à même de désirer. En outre, qu'est-ce que désirer ? Le désir ne produit rien, il est un antécédent, il n'est pas une *cause* ; car il n'y a pas de cause. Comme le voudrait Stuart Mill l'existence de ce désir peut-elle nous arracher au fatalisme ? Nous permet-elle de penser que, si nous ne pourrons jamais modifier notre caractère, nous pourrons toujours, si nous le voulons, lutter contre les circonstances ? En somme, ce n'est pas nous qui luttons ; c'est notre caractère, et notre caractère nous est étranger. Même, nous ne luttons pas ; car il n'y a pas de lutte. Nous suivons seulement une voie qui, à la surface, paraît être contraire à l'enchaînement fatal des choses. Mais ce n'est là qu'une illusion du moins, à

cette conséquence, nous amène la philosophie de Stuart Mill, bien que malgré tout, elle se défende d'y aboutir.

S. Mill voudrait renier les conséquences du fatalisme, tout en en conservant les prémisses ; c'est un dilemne entre lequel il se débat, et dont il ne parvient pas à sortir, aussi longtemps, du moins, qu'il se cantonne dans la spéculation pure. Dans cette difficulté il ne veut voir qu'une querelle de mots, « que l'on préviendrait en évitant d'employer, pour exprimer le simple fait de la causation un terme aussi complètement impropre que celui de Nécessité. Ce mot, dans ses autres acceptions, implique beaucoup plus qu'une simple uniformité de succession, il implique l'irrésistibilité. Appliqué à la volonté, il signifie seulement que la cause donnée sera suivie de l'effet, sans préjudice de toutes les possibilités de neutralisation par d'autres causes. » (Log. liv. VI ch. 2). Mais le problème était plus compliqué ; ce n'était pas en le considérant sous son côté le plus étroit qu'il pouvait être résolu. Il ne l'a pas été, il ne le sera peut-être jamais. Néanmoins, revenu à la pratique et à l'action, S. Mill parvient à une thèse plus ferme et plus déterminée.

A la suite de Coleridge, il sut garder, sans les détruire l'une par l'autre, les deux faces de la vérité. La société devenait le théâtre de la nécessité au sens large du terme. Autrement dit, elle devenait l'objet d'une science véritable, bien que la conscience individuelle restat ouverte à la liberté. La science sociale, en effet, n'a d'autre but que la détermination des moyennes, non des cas particuliers. Or, quelle que soit la moyenne reconnue des suicides pendant une année, par exemple, il ne s'ensuit pas que tel individu doive s'ôter la vie, pour parfaire le nombre prévu. De plus, la science sociale n'atteint une certaine exactitude, qu'à la condition d'opérer sur de grands nombres, c'est-à-dire d'éliminer le contingent individuel : cette marge qu'elle offre à l'incertitude, est précisément le lieu où les libertés particulières se rencontrent, sans pouvoir se neutraliser.

L'extrême régularité des phénomènes sociaux considérés en masse, en face de l'extraordinaire irrégularité des actes

individuels considérés séparément, est pour S. Mill une heureuse vérification *a posteriori* de sa doctrine de la causation, appliquée à la conduite humaine ; de cette causation qui n'est pas la nécessité, « qui, n'affirmant aucun *nexus* mystérieux, aucune fatalité absolue, affirme seulement que les actions des hommes sont le résultat combiné des lois générales et des circonstances de la nature humaine, et de leurs caractères particuliers ; ces caractères étant de leur côté, la conséquence des circonstances naturelles et artificielles qui ont constitué leur éducation, parmi lesquelles circonstances, il faut compter leurs propres efforts volontaires et conscients. »

Ainsi, tout fait humain, action ou pensée « est le résultat combiné » de ces groupes de causes : d'une part, les causes générales telles que le milieu, le degré de civilisation, les influences économiques : d'autre part, les causes particulières, telles que le tempérament, l'hérédité, l'éducation de chaque indivdiu. Tandis que les premières sont susceptibles d'être assez exactement déterminées, les secondes résisteront toujours à l'observation attentive : parce que si les premières offrent à l'étude de larges espaces, toujours plus ou moins homogènes entre eux, les secondes varient constamment, et par suite échappent à la science qui devrait les fixer.

L'intérêt de la science sociale est précisément de nous mettre en contact avec les causes générales, indépendamment des causes particulières. Si toutes les combinaisons possibles étaient épuisées, le hasard étant exclu par là même, on pourrait formuler les lois générales de la société. Ces lois ne sont approximatives qu'en raison de l'impossibilité de réunir toutes les conditions nécessaires à une bonne expérience. Les plus importantes, celles de temps et de lieu sont déjà contraires l'une à l'autre. Alors qu'il faudrait réunir un très grand nombre de cas pour rendre l'expérience convaincante, ils ne peuvent être choisis en des temps trop différents, ces différences pourraient avoir modifié l'état de civilisation du pays, et transformé par suite les influences générales elles-mêmes. Si les données du problème sont in-

suffisantes, le problème en lui-même est raisonnable ; la solution pour être approximative, n'en est pas moins intéressante.

Nécessitaire sur le terrain scientifique, S. Mill est dans la pratique partisan convaincu de l'action privée. Pas plus dans la société que chez l'individu, la succession nécessaire des causes et des effets n'est contraignante et fatale. « De ce que tout ce qui arrivera sera l'effet d'une cause, les volitions humaines comme le reste, il ne s'ensuit pas que les volitions, même celles des individus, n'aient pas grande efficacité comme cause. »

Et S. Mill donne cet exemple du marin surpris par la tempête, qui ne ferait aucun effort pour se sauver, persuadé que le nombre des naufragés est à peu près le même chaque année, et que, par suite, il n'arrivera jamais que ce qui devait arriver. Ou il est compris dans le nombre des victimes, et tout ce qu'il pourra tenter restera inutile, ou il est en dehors de la liste des victimes, et la mer ne parviendra pas à l'engloutir. De toute façon, il peut laisser faire sa barque et les flots. Celui-là est un fataliste, conclut S. Mill : un fataliste qui sortira vaincu de la lutte pour la vie : car, pour être vainqueur, il faut croire au succès, croire à la puissance de la volonté, qui rend l'homme maître de ses passions, comme elle le rend maître des éléments. Si l'on peut établir en moyenne le nombre annuel des naufragés, il est vrai que cette moyenne serait différente, si les efforts de tous ceux que la tempête met en péril, n'étaient là pour arracher des vies au danger. Non croire à la nécessité, ce n'est pas être fataliste, c'est conserver intacte sa foi au progrès ; c'est même l'asseoir sur une base plus solide, puisque c'est intégrer le progrès dans la science.

Mais croire au progrès, c'est travailler à le réaliser, c'est s'y donner tout entier, avec toute son intelligence, et toute sa volonté. L'effort d'un seul homme peut beaucoup pour le développement futur de l'humanité. Il serait ridicule en effet, d'admettre l'efficacité des actes collectifs, et de rejeter celle que peuvent avoir les connaissances d'un penseur, ou

la sagesse d'un monarque. « Quoique les variétés de caractère existant entre les individus ordinaires se neutralisent réciproquement, quand on les considère sur une vaste échelle, les individualités hors ligne ne se neutralisent pas. » (Liberté) Pourquoi d'ailleurs les individualités ordinaires désespéreraient-elles de leur influence ? Leur champ d'action est plus restreint, il existe cependant. Si elles ne doivent pas être assez puissantes pour dominer le combat, elles apporteront toujours leur quote part dans la lutte pour le bien. Elles ne pourront pas anéantir l'adversaire, elles l'affaibliront, et cela est déjà bien. Réunies, elles constitueront une force. Cette force n'a pas son siège dans la collectivité, qui n'est qu'une entité commode, elle réside en chacune des consciences individuelles, fait leur noblesse et leur importance. C'est donc le devoir de tout homme de travailler au progrès social, le devoir du particulier, et bien mieux le devoir du gouvernement.

Parce qu'il n'a pas voulu se restreindre à une philosophie théorique, parce qu'il a voulu que sa philosophie soit une philosophie de l'action, S. Mill a renoncé au système benthamiste nécessitaire, et fut attiré par la pensée plus compréhensive de Coleridge. Sous cette influence, la vie reprenait ses droits à côté des principes abstraits, l'entendement à côté de la raison, la liberté à côté de la nécessité. L'action est plus forte que les théories et les déductions *a priori* ; la philosophie utilitaire de S. Mill, au mépris de toute cohérence, obéissant à la seule emprise des faits, parle de devoir, et malgré elle, peut-être, c'est là son dernier mot.

G. Fournier.

REVUE CRITIQUE

d'Histoire de la Philosophie Antique[1]

I. — PLATON

GÉNÉRALITÉS

James Adam. — *The Vitality of Platonism and other Essays.* — *Cambridge. University Press* 1911, *in-8*, 242 *pages avec index. Publication posthume, éditée par la veuve du regrette J. Adam. Six articles ou conférences : La Vitalité du Platonisme* (1-34). *L'Origine divine de l'Ame* (35-76). *La Doctrine du Logos dans Héraclite* (77-103). *L'Hymne de Cléanthe* (104-189). *Anciennes idées grecques sur la souffrance et le mal* (190-212). *La valeur morale et intellectuelle de l'éducation classique* (213-238). — Dans Platon comme dans Pindare, la preuve ultime de l'immortalité de l'âme, preuve qui fait le fond caché de tous ses arguments et qu'on leur devine, à tous, sous-jacente, est la parenté de l'âme humaine avec le divin : « car elle seule vient des dieux » (75). La théorie platonicienne de l'âme est surtout étudiée par J. Adam dans ses relations avec le problème de l'éducation et c'est bien cette question de l'éducation qui met, dans cette série d'articles apparemment sans lien, l'unité d'inspiration. Le dernier article, sur la valeur de l'éducation classique, est un éloquent plaidoyer en faveur de l'éducation libérale : l'éducation latine et grecque élargit notre horizon intellectuel, mais aussi « forme le caractère et la volonté non moins que l'intelligence. C'est une école de vérité et de loyauté ». Mieux que beaucoup de savantes dissertations, ce livre, dernier écho de la vie d'un savant qui fut un homme est apte à faire comprendre et goûter l'esprit profond du platonisme.

G. G. Bertazzi. — *Storia Genetica dell' idealismo platonico e dei suoi Significati. Periode postsocratico. Prima Fase. Vo-*

(1) (Conclusion) ; Voir *Revue* 1er avril 1913.

lume Terzo. Rome-Milan (*Albrighi.*) 1909, *in*-8, 437 p. — G. Bertazzi regarde comme étrangères au Socrate historique : 1° la doctrine mystique de l'aversio a mundo et l'orientation de la pensée et du désir vers le monde incorporel ; 2° la doctrine de la purification de l'âme, tant au sens religieux qu'au sens philosophique ; 3° la doctrine « gnoseologique » que les sens sont, non seulement inutiles, mais encore un obstacle à la découverte de la vérité ; 4° enfin la doctrine téléologique. Donc la théorie des idées n'a rien à faire avec la philosophie proprement socratique. Les Idées, telles qu'elles sont exposées dans le Phédon, sont des formes mentales *a priori*, qui ont valeur objective. C'est un subjectivisme *sui generis*, qui rappelle par beaucoup de caractères le subjectivisme kantien, parce qu'il fut un des coefficients qui ont préparé ce subjectivisme moderne !

G. Zuccante. — *Il Professor Tocco e la questione platonica* (*estr. d. Cultura Filosofica. V. n.* 5-6). *Firenze* (*Collini e Ceuccetti*) 1912. 19 *pages in*-8. — C'est toute l'histoire d'une discussion déjà vieille, sur les dialogues Sophiste, Parménide, Politique et Philèbe. Mais les questions vieillissent-elles dans la critique platonicienne ou dans toute autre critique ? Il était bon de marquer la part qu'a eue Felice Tocco dans la thèse qu'ont soutenue, il y a quelques années, tant de critiques, sur les modifications que Platon, dans ses derniers dialogues, aurait apportées à sa théorie des Idées. La brochure de G. Zuccante est à lire par quiconque voudra faire l'histoire de la critique platonicienne.

ETUDE DE LA LANGUE PLATONICIENNE

EDITIONS ET COMMENTAIRES

H. Richards. — *Platonica. London* (*Grant Richards*) 1911. *in*-16. 356 *pages avec index*. — Série de discussions et corrections de textes choisis dans tous les dialogues platoniciens, y compris les dialogues apocryphes et les Lettres. Le présent volume est un des rares livres où l'on trouvera une étude approfondie du texte des Lettres platoniciennes (p. 255-292). M. Richards se prononce nettement contre l'authenticité : non pour des raisons de style, mais pour des raisons de contenu. « A n'en juger que par le grec, nous n'aurions pas de raison de douter. Mais, à tenir compte du ton et de l'esprit, on

hésite. A peser les choses extraordinaires que contiennent les Lettres, on ne peut que se prononcer contre elles. L'inauthenticité de quelques-unes n'entraîne naturellement pas l'inauthenticité de toutes. Mais, si les lettres importantes sont fausses, les lettres insignifiantes le sont probablement aussi, et, en tous cas, il importe peu qu'elles le soient ou non. » (p. 292).

C. Fr. Nelz. — *De faciendi verborum usu platonico. dissert. Bonn* (*C. Georg*) 1911. — Très utile étude de détails sur les verbes ποιεῖν, ὁρᾶν, ἐργάζεσθαι et ses composés. Ce qu'on peut gagner, au point de vue des déterminations chronologiques, d'une étude limitée à ces quelques verbes n'ajoute pas grand poids aux raisons sur lesquelles se base la chronologie communement adoptée depuis C. Ritter. Mais de tels travaux sont les préliminaires indispensables à la refonte d'un Index ou d'un Lexique de Platon.

G. Langbein. — *De Platonis ratione poetas laudandi. dissert. Jena* (*Kampe*). 1911. — Comment Platon cite, comment il introduit ces citations, comment il insère parfois, dans son texte, ces perles étrangères. Certaines discordances avec les textes reçus des poètes cités concordent par ailleurs avec les citations faites par d'autres écrivains antiques et pourraient être utilisées par la critique.

W. Eckert. — *Dialektiker Scherz in den früheren Gesprächen Platons. Diss. Nürnberg*, 1911. — Bonne étude : six dialogues sont examinés : Hippias minor, Hipparque, Charmide, Laches, Lysis, Protagoras. Beaucoup d'arguments fallacieux, où de graves critiques ont voulu voir des paralogismes de Platon, font partie de l'ironie platonicienne : les grands sophistes que Platon bafoue ne font que rendre plus intense, par leurs « oui, oui certes, il en est ainsi », le comique des raisonnements invraisemblables et des conclusions énormes que son Socrate leur fait digérer. Mais, voilà, le « sourire » de Platon échappe à ceux qui ne le lisent qu'avec des ciseaux.

D. Menghini. — *Platone. Il Gorgia commentato. Milano* (*Albrighi*) 1912, *in*-16. 243 *pages*. — Commentaire à l'usage des écoles ; suit le texte de Hermann (Teubner). Une introduction de six pages. Le commentaire utilise largement les travaux similaires de Stallbaum, Nestle, Ficin, Ferrai, etc. Il est clair et assez complet sans être surchargé et sait même, au besoin, faire un appel discret à la collection hippocratique pour expliquer certains passages (456B).

G. Cohn. — *Platone Gorgias, En kritisk Redegorelse for Tankegangen. Copenhague (Tillge)* 1911, *in*-16. 139 *pages.* — Analyse détaillée du Gorgias, que précède une bonne introduction historique sur la sophistique et la rhétorique, confrontées avec la morale de Socrate (12-33). La conclusion compare la morale du Gorgias avec la morale moderne, morale sociologique et morale scientifique. Le Gorgias est, après le Banquet, la plus belle œuvre de Platon : par sa fraîcheur de ton, sa sincérité, sa profondeur, il garde, encore aujourd'hui, force d'attraction et fécondité de doctrine.

R. G. Bury. — *The Symposium of Plato edited witch introduction, critical notes and commentary. Cambridge, W. Heffer and Sons.* 1909, *in*-8, 179 *pages avec double index.* — Le commentaire de R. G. Bury est une de ces œuvres maîtresses, modestes de ton, mesurées de format, minutieusement soignées et bâties avec une science très sûre, que savent nous donner les « scholars » anglais. Une introduction de LXXI pages nous donne, après une analyse schématique du dialogue, l'étude détaillée de toutes ses pièces : les cinq premiers discours, le discours de Diotime, le discours d'Alcibiade. Viennent ensuite l'ordre et la connexion des discours, le plan et le but du dialogue, sa date (le plus probablement entre 383 et 385), les bases manuscrites du texte, la bibliographie. Le fait que la préface est datée d'octobre 1909 n'explique peut-être pas suffisamment l'absence, dans cette bibliographie, de la *Théorie Platonicienne de l'Amour* de L. Robin (1908). D'ailleurs les livres français y manquent totalement, alors que les deux études de Brochard sur *Les Mythes dans la philosophie de Platon* et *Le Banquet de Platon* ne l'auraient certainement point déparée. Sont-ce là défauts d'un âge qui ne reviendra plus ? Ce reproche fait, je ne saurais trop louer ni les études de cette introduction ni le commentaire, toujours précis, souvent infiniment suggestif. C'est une œuvre de fond, que tout platonisant doit, non seulement lire, mais garder à portée comme base de toute étude sérieuse sur les multiples et passionnants problèmes qui gravitent autour du Banquet.

J. Burnet. — *Plato's Phaedo edited with introduction and notes. Oxford. Clarendon Press.* 1911, *in*-12, *LIX et* 158 *pages avec index des noms propres, index des mots grecs, index grammatical.* — L'introduction de cet ouvrage a été déjà analysée dans la *Revue de Philosophie.* Le texte de la présente édition est établi sur la base de la grande édition Burnet des dialogues. Les notes ont, nous dit l'auteur, comme but prin-

cipal d'éclairer la marche de l'argumentation et de montrer l'importance du Phédon comme document historique. C'est dire que nous retrouverons, en maints endroits, les preuves qui, aux yeux de Burnet, militent en faveur de la thèse que le Socrate du Phédon est le réel Socrate historique et que toutes les doctrines exposées dans le Phédon, sont, non pas platoniciennes, mais socratiques. Quelques-unes de ces preuves sont, dans le détail, assez discutables. Burnet semble, à certains moments, sentir que sa conception d'un Socrate historique se heurte bien un peu à ces renvois évidents d'un dialogue à l'autre, où le Socrate de Platon apparaît plutôt comme un personnage « littéraire ». Ainsi, à propos de 73b, où allusion est faite aux réminiscences qu'éveillent les « diagrammes », l'admission d'un renvoi au Ménon semble bien inévitable. Burnet dit : « no doubt, if we hold this doctrine and its proof to be genuinely Socratic, the reference to the Meno is less certain ; but, on the whole, Plato seems to indicate that, as he has already treated it elsewhere, he need not repeat the proof here ». N'y a-t-il pas quelque embarras dans un tel commentaire ? Et l'embarras ne vient-il pas de cette simple réflexion : si l'on voit, dans le passage du Phédon, une référence au Ménon, attribuer la doctrine à Socrate, c.a.d. au Socrate historique, est bien moins nécessaire ? Mais on n'a pas besoin d'être toujours de l'avis de M. Burnet pour apprécier sa science et pour utiliser avec profit un commentaire aussi intéressant. La disposition typographique est parfaite ; les pages du commentaire répondent à la pagination Etienne et l'on peut passer continuellement du texte au commentaire. L'appendice grammatical, bien que très bref, sera d'un précieux concours pour une étude de la langue du Phédon.

O. Apelt. — *Platons Dialog Theatet, übersetzt und erläutert. Leipzig, Durr*, 1911. *Volume 82 de la Philosophische Bibliothek, in-16 IV et 192 pages avec index.* — Une introduction de 28 pages établit le contenu et la portée doctrinale du dialogue, en donne une analyse schématique et se termine par une bibliographie abondante : éditions, traductions allemandes, françaises et anglaises, études exégétiques (22-28). La traduction est suivie d'une cinquantaine de pages de notes explicatives du texte. Ces notes constituent souvent de véritables dissertations, restreintes en étendue, mais très pleines. Apelt a très bien vu, par exemple, que l'exposition de la théorie mobiliste de la sensation (156 et suiv.) est délibérement faite dans le ton mythique et imite les cosmogonies antiques ; dé-

tail que je signalais à la même époque, indépendamment d'Apelt, et dont j'essayais de souligner l'importance au point de vue de l'utilisation historique de Platon (Revue de Philosophie 1er avril 1911, p. 399-401). Le commentaire a toute la valeur qu'on pouvait attendre d'un si excellent platonisant.

Du même. — *Même librairie, Plotons Dialog Philebos, uberselzt unt erlaütert. Leipzig* (*Meiner, remplaçant Durr*). 1912, *in*-16, 157 *pages avec index*. — Introduction, analyse et bibliographie (p. 1-32). La bibliographie française est connue et utilisée. Notes explicatives (p. 134-154). Noter qu'Apelt daterait le Philèbe plutôt du commencement que de la fin de la dernière période platonicienne : qu'il ne regarde pas du tout le dialogue comme dépourvu soit de l'art de composition, soit de l'élément mimique, soit du « sourire, der Humor », qui distinguent les meilleures œuvres de Platon ; que, pour lui, l'idée de « mesure » ne s'applique qu'au Bien réalisable dans la vie humaine et que le monde des Idées n'est pas à identifier avec la « nature éternelle » de 66A. L'interprétation d'Apelt s'est approprié cette « mesure » et cette « précision » prudentes, chères à Platon, que seule obtient l'étude patiente et docile de la langue et des habitudes de pensée platoniciennes.

G. Zuccante. — *Isocrate e Platone a proposito d'un giudizio del « Fedro »* (*Rendiconti del R. ist. Lomb. di ss. e lett. Serie II, vol. XLIV*, 1911). — Le Phèdre aurait été composé à l'époque où Isocrate venait d'abandonner l'éloquence judiciaire pour l'éloquence d'apparat et la « philosophie » oratoire (vers 390). Platon voudrait, dans le dialogue où il attaque les rhéteurs en général, se concilier la grande renommée de l'orateur qui avait déjà une école florissante et la faire contribuer à la renommée et à la consolidation de l'Académie récemment fondée. Mais la conclusion très prudente de la dissertation convient qu'il est impossible de dater d'une façon précise les phases diverses et contradictoires des rapports entre Isocrate et Platon.

S. Marck. — *Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven. Munchen, C. H. Beck*. 1912, *in*-16 *VIII et* 178 *pages*. — La bibliographie qui termine le volume comprend 50 noms, dont pas un nom anglais ou français. Je me trompe : Emerson « in seinem schönen Essay über Plato » est cité dans l'Anhang zur Literatur (p. 176), mais sans aucun renvoi. L'ouvrage, chapitre d'un travail couronné par la faculté de philosophie de Breslau, est un essai pour dégager, entre allemands, de la lit-

terature allemande sur Platon, une interprétation de la théorie de la connaissance et de la métaphysique platoniciennes ; le travail, comme tel, est bien fait, montre une lecture sérieuse de Platon et une bonne intelligence des problèmes, tels que se les posent les jeunes docteurs pressés de bâtir et de livrer leur synthèse à propos des « questions rendues brûlantes par les publications fondamentales de l'école de Marburg ».

Jos. Steffens. — *Die Entwicklung des Zeitbegriffs im vorphilosophischen und philosophischen Denken der Griechen bis Platon. Berlin. Trenkel.* 1911... Fr. Seidel. *Intellectualismus und Voluntarismus in der platonischen Ethik. diss. Leipzig* 1910... Dr J. Stenzel. *Über zwei Begriffe der platonischen Mystik. Breslau* 1914... G. Entz. *Pessimismus und Weltflucht bei Platon. Tübingen (P. Siebeck)* 1911, *in*-18. 191 *pages*... Dr H. Weinstock. *De Erotico Lysiaco (Münster)* 1912, *in*-16. 97 *pages*. — F. Seidel donne surtout une bonne étude sur le Protagoras et le Ménon : l'autre moitié de sa dissertation pousse l'étude de la morale platonicienne jusqu'aux Lois. Platon passe, de l'intellectualisme étroit et rigide de Socrate, à l'intellectualisme mystique, pour finir dans l'intellectualisme « homérique ». Je crois qu'on a tort de penser que, dans le Protagoras, Socrate s'en tienne à l'hédonisme. Bonne étude de J. Stenzel sur l'Ame du Monde. L'auteur incline, sans oser se prononcer trop nettement, à mettre le Phèdre après la République... Opposition à la morale dominante dans le Protagoras et le Gorgias, pessimisme et « fuite du monde » qui persiste même sous « l'optimisme cosmique » du Timée, revendication des droits de l'idéalisme moral et du fait que la vie terrestre n'a sa totale valeur que parce qu'elle prépare une vie supérieure, voilà ce que nous donne l'inspecteur du séminaire évangélique de Vienne, Dr. Entz. Etude sérieuse, mais on prend un peu trop « au sérieux », à mon avis, la portée morale de l'orphisme, parce qu'on l'imagine atteignant par lui-même à la hauteur où l'exhausse la transposition platonicienne. Enfin une excellente étude du Dr Weinstock sur le discours prêté à Lysias dans le Phèdre. Un examen patient de toutes les formules de style amènera la conclusion ainsi formulée : « oratio non est revera Lysiæ, at vere Lysiaca : est Lysiaca non origine, sed genere » (p. 53). Rien n'est plus utile qu'un tel travail pour faire comprendre la souplesse de l'art platonicien. Le Phèdre traite « non de arte dicendi, sed docendi » (80). Je ne crois pourtant pas que le « programma invitatorium » du Phèdre soit une an-

nonce d'ouverture de l'Académie ; les grandes théories du Phèdre sont beaucoup plus mûres que ne le suppose une telle hypothèse. L'auteur connaît et domine, non seulement la littérature allemande, mais aussi la littérature française de son sujet. Mais surtout il a fait œuvre personnelle, très fine en même temps que très solide.

A. E. Taylor. — *The Words* εἶδος, ἰδέα *in Pre-Platonic Literature* (*p.* 178-267 *dans Varia Socratica. Oxford. Parker* 1911). — J'ai déjà, de ce livre, analysé toute la partie qui concerne Socrate (*Revue de Philosophie*, 1er avril 1913, p. 407-412) et donné, au même endroit (p. 413), les conclusions de la présente étude sur les formules pré-platoniciennes de la théorie des Idées. Enfin, de cette dernière étude, j'avais analysé (*Revue de Philosophie*. 1er juillet 1912, p. 60-62), la partie concernant les ressemblances de terminologie entre les médecins grecs et Platon. Les autres textes sont tirés d'Hérodote, Aristophane, Xénophane, les Pythagoriciens (p. 247-267). Je tenais à rappeler ici ce volume de A.E. Taylor, parce qu'il se meut, à peu de choses près, dans le même ordre d'idées que l'important ouvrage de J. Burnet, qui me reste à signaler.

EXPOSITION D'ENSEMBLE DU PLATONISME

J. Burnet. — *Greek Philosophy. Part I. Thales To Plato.* (*Macmillan and Cie. London.* 1914). *X et* 360 *pages avec double index.* — Introduction, p. 1-13 (mythologie, science égyptienne, babylonienne et grecque, philosophie grecque). Puis trois livres : Le Monde (Ioniens, Pythagore, Héraclite et Parménide, les Pluralistes Empédocle et Anaxagore, Eléates et Pythagoriciens, Leucippe, p. 17-101). — Théorie de la connaissance et de la Pratique (les Sophistes, la Vie de Socrate, la Philosophie de Socrate, le Jugement et la Mort de Socrate, Démocrite, 105-201) — Platon. — Ce dernier livre comprend six chapitres : Platon et l'Ancienne Académie (première partie de la vie de Platon, Fondation de l'Académie, Platon et Isocrate, les Méthodes de l'Académie, le Programme d'Etudes, Euclide et Platon. — Le Criticisme (Théétète et Parménide). — La Logique (Sophiste). — La Politique (la République, Platon et Denys, les Lois, l'Education). — La Philosophie des Nombres (les Formes, les choses mathématiques et les choses sensibles, l'Un et la Dyade Indéterminée, le Philèbe). — La Philosophie

du Mouvement (l'Ame, Dieu, le Monde, Conclusion). L'ouvrage se termine par un appendice donnant la généalogie de Platon (p. 151).

Le nom de son auteur suffit à recommander le livre. J. Burnet nous a donné la meilleure édition complète de Platon qui existe jusqu'ici. Nous avons vu plus haut son édition commentée du Phédon. Il est l'homme le mieux préparé à nous donner le Lexicon Platonicum qui remplacerait enfin le Lexicon d'Ast, toujours utile à l'heure actuelle, mais qui, sans parler du texte sur lequel il se base, manque vraiment trop d'une classification logique des acceptions de chaque terme, d'une table des concordances et d'une table de fréquence des occurences. J. Burnet est connu des lecteurs français par la traduction de son Early Greek Philosophy (*l'Aurore de la Philosophie Grecque*. Édition française par Aug. Reymond, Paris, Payot, 1919). En terminant son étude sur le Timée, l'auteur constate que son explication de la philosophie de la maturité platonicienne est forcément maigre et hypothétique. « A cela, la seule chose que je puisse dire est que, dans le cas présent, les phénomènes à « sauver » sont les écrits mêmes de Platon et les dires d'Aristote et autres auteurs qui ont connu Platon ; l'efficacité de l'hypothèse à rendre compte de ces « phénomènes » est l'unique sorte de preuve ou de réfutation qu'elle admette. Toute autre vérification en est impossible. Personnellement, j'ai trouvé cette hypothèse efficace durant le cours d'une étude de Platon qui s'étend sur plus de vingt années. C'est une telle valeur que je revendique pour elle, ni plus ni moins. Je ne prétends pas imposer mes conclusions au lecteur, qui doit faire l'expérience par lui-même. Il trouvera certainement que la chose en vaut la peine » (p. 349 et 350). Je regretterai peut-être que l'autorité d'un platonisant comme J. Burnet serve à faire accepter, non seulement sur la majeure partie de la philosophie antésocratique, mais aussi sur le fond même de la philosophie platonicienne, l'énorme influence du pythagorisme qui est un des traits marquants de cette exposition du platonisme. La restitution du pythagorisme antérieur à Platon exige pas mal de conjectures. J'ai dit ailleurs mon modeste mot sur la méthode qui consiste à reporter à Socrate le tout de la théorie classique des Idées. Que j'aie raison ou non dans mes réserves, je n'en suis que plus libre pour recommander l'exposition de J. Burnet à l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la philosophie grecque.

II. — ARISTOTE

J. Burnet, à la fin de son livre (p. 350), annonce son intention de continuer l'histoire de la philosophie grecque et cela nous donne le plaisir d'escompter, pour une date prochaine, une exposition intéressante de l'aristotélisme. En attendant, je signale quelques travaux de dates que cinq années d'absence ont rendues un peu vieilles, mais plusieurs gardent encore une importance actuelle.

E. Siebeck. — *Aristotele, traduzione e bibliografia a cura di E. Codignola, Milano. Sandron (sans date).* — La traduction italienne est faite sur la troisième édition allemande (1910). Volume in-8 de 200 pages. — On y a ajouté une assez longue bibliographie (p. 185-197). La bibliographie française est assez bien connue, mais la traduction de la Métaphysique par Pierron et Zévort (Paris Ebrard 1840) est restée ignorée. Vingt pages d'introduction sur la philosophie grecque avant Aristote, puis huit sections : vie d'Aristote, métaphysique et philosophie de la nature, le monde organique, le corps et l'âme, la morale et la politique, la théorie de l'art, la méthologie, valeur de la philosophie aristotélicienne, sa « continuation » dans l'histoire. « Dans quelques cercles fermés de culture spécialement ecclésiastique, l'aristotélisme a continué à vivre sa vie propre jusqu'à aujourd'hui » (184). Voilà ce qu'on écrivait dans le pays de Trendelenburg et dans un siècle où, chez nous, par exemple, la Sorbonne, qui n'a rien « d'un cercle fermé à mentalité spécialement ecclésiastique » n'a cessé de consacrer, à la philosophie aristotélicienne, ses travaux historiques les plus distingués.

O. Willmann. — *Aristoteles als Pâdagog und Didaktiker. Berlin. Reuther und Reichard.* 1909, *in-8* 216 *pages.* — C'est à Trendelenburg que Willmann aurait voulu dédier ce livre sur Aristote éducateur et, terminant sa préface (mai 1909), Willmann tenait à rendre hommage à son ancien maître de Berlin du renouveau de l'aristotélisme en Allemagne. Willmann arborait fièrement, à côté de son titre de Hofrat, en tête de son livre, son titre de docteur *honoris causa* de l'Université de Louvain. F. de Hovre, dans la *Revue Néoscolastique* de novembre 1920 (p. 398-406) a résumé à grands traits sa pensée et son œuvre. Le présent volume suffirait, pour ceux qui ne connaissent pas Willmann, à le faire apprécier dans les deux grandes préoccupations de sa vie intellectuelle : la

perennis philosophia, la pédagogie. Aristote étudiant (14-28), Aristote éducateur (29-47), Aristote professeur (48-64). Puis viennent neuf sections : l'éducation comme thème de la philosophie pratique, l'éducation comme formation du caractère, l'éducation et la société, l'éducation et la collectivité, les vertus de l'esprit et l'instruction, l'élève et le maître, les leçons pédagogiques de la logique. Enfin deux sections qui sont, à elles seules, comme un résumé de l'aristotélisme : la matière de l'enseignement et les valeurs éducatives, où tout l'ordre des sciences de la nature et de l'esprit, des normes de la pratique et des activités de l'art est passé en revue (176-199) ; la théorie de la méthode, où Willmann montre combien le mélange heureux d'analyse conceptuelle et de vision du concret, que poursuit sans cesse la méthode aristotélicienne, est nécessaire à l'éducation moderne.

Une édition et deux traductions G. Biehl. — *Aristotelis de anima libri III. Leipzig. Teubner* 1911 *XIV et* 141 *pages avec index.* — C'est l'édition de Biehl rééditée par O. Apelt. Comme Biehl, Apelt donne, à la fin de son édition, les « Codicis E fragmenta recensionis a vulgata diversae », mais il y ajoute (p. 114-118) un Specimen Codicis Vaticani 1339, à savoir les chapitres 2 et 9 du livre II. Nous attendions, naturellement, du zèle intelligent d'Apelt, l'addition d'une bibliographie bien choisie. Aussi nous donne-t-il une liste des éditions, traductions, commentaires, et travaux sur le texte ou la doctrine, en tout 105 titres de publications. Pour le texte, Apelt a largement utilisé les éditions de Hicks et de Rodier et, bien que les notes critiques de Biehl aient été presque toujours abrégées par la suppression de mentions qui n'avaient qu'un intérêt purement historique, l'apparat critique est notablement élargi.

Une traduction allemande du Traité de l'Ame nous est donnée par Ad. Busse. — *Aristoteles über die Seele neu übersetz. Leipzig. Meiner.* 1911. *in*-16. *XVIII et* 120 *pages avec index allemand.* — Bonne traduction, accompagnée par une numérotation continue qui rend le recours au texte plus facile. Vingt pages de notes. Elles ne sont pas toujours d'une justesse absolue : la note 33, par exemple, nous dit que l'incorporéité de l'âme (405b12) ne doit se rapporter, dans la pensée d'Aristote, qu'à Anaxagore, alors qu'Aristote vient de dire (405a27) que, pour Héraclite, l'âme est principe, καὶ ἀσωματώτατον τε καὶ ῥεῦν ἀεί. Busse oublie-t-il qu'il vient de traduire lui-même, à

cet endroit : Auch meint er, das Aie das Unkorperlichste sei und in bestandigem Fluss sich befinde ?

La Librairie Garnier rééditait, en 1911, Ch. Em. Ruelle, *Aristote, Poétique et Rhétorique. — Traduction entièrement nouvelle d'après les dernières recensions du texte.* — In-16 XXIV et 371 pages. — La notice préliminaire, très au point pour l'époque de Ch. Ruelle, est datée de septembre 1882. Il serait peut-être temps que notre librairie eût l'ambition de mettre à l'heure de telles publications, ne fût-ce qu'au point de vue bibliographique. Je crois que les lecteurs français désireront désormais ne plus être obligés d'aller chercher, dans les traductions allemandes, les renseignements sur les derniers travaux de la critique française.

Deux études de texte : Rudberg. — *Textstudien zur Tiergeschichte des Aristoteles Upsala, Lundstrom*, 1908, *in-8, XXVI et* 107 *pages.* — Rudberg nous donne d'abord une édition critique de la traduction de l'Histoire naturelle des animaux (premier livre), par Guillaume de Morbeke. Puis une série d'études : Manuscrits de l'Historia Animalium, traductions, vie de Guillaume de Morbeke, manuscrits de sa traduction, langue et méthode de traduction de G. de Morbeke. Le chapitre III, s'aidant des particularités de cette traduction, essaie de remonter jusqu'au texte et aux caractères paléographiques des sources qui ont servi au traducteur. Enfin quelques remarques sur la tradition du texte de l'Historia animalium termine cette étude qui, bien que déjà ancienne, mérite d'être reprise comme modèle pour les études indispensables sur nos plus anciennes traductions d'Aristote.

V. G. Jaeger. — *Emendationum Aristotelearum specimen, diss. Berlin*, 1911. — Le travail de critique porte sur trois passages de la *Métaphysique*, deux de la *Physique*, un du *de Anima*, deux des *Meteorologica*, deux des *Derniers Analytiques*. Les lecteurs pressés d'avoir des conclusions générales trouveront, même dans cette dissertation critique, les grandes lignes de la thèse de G. Jaeger sur la composition de la Métaphysique. Cette thèse, l'auteur l'a reprise et développée dans un travail fondamental : W. Jaeger. — *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (Berlin. Weidmann*, 1912) *VI et* 198 *pages avec index locorum et index analytique.* — En voici les éléments essentiels : 1° La *Métaphysique* n'est pas un traité d'ensemble. Mais elle n'est pas non plus une série de cahiers, de notes et d'ébauches écrites

avant le cours pour le seul usage d'Aristote (Zeller) : 2° Elle est une série de traités, destinés à être lus au cours et comme cours, et, sans être répandus dans le grand public, à circuler écrits parmi les élèves ; 3° La forme fondamentale de ces cours écrits est la μέθοδος, recherche qui isole une question dans la science et la traite le plus à fond possible. Chacun des livres de la *Métaphysique*, sauf ZH qui forment un seul traité, α qui ne peut pas être un traité à lui seul, K. 8, 1065b27-K.12, qui est addition étrangère, forme un traité à lui seul, une leçon d'Aristote sur une des questions de la « philosophie première ». Il n'y a jamais eu « une *Métaphysique* », mais une série de traités que, vue leur parenté, on a réunis sous un même nom et, vue leur place dans le classement des œuvres, on a nommés « les Métaphysiques » ; 4° La parenté intime de ces traités en faisant une unité collective qui, en même temps, pouvait servir comme unité de renvoi. Il y a des traités qui ne se lient aux autres d'aucune manière. Mais il y en a aussi qui forment groupe et ont une commune condition. Ainsi : a) comme *groupement primaire*, remontant à l'auteur même, on peut regarder ABΓE, suite de livres qui forment une introduction à la philosophie première et en traitent les problèmes fondamentaux.. I et MN, parents du premier groupe, mais dont on ne saurait dire qu'ils en formaient la suite, parce qu'il n'est nullement certain qu'Aristote ait cherché à faire, du tout une suite. — b) comme *groupement secondaire* : ZH., Θ., qui, unis entre eux dès l'origine, n'ont été unis au premier groupe que secondairement, par les successeurs directs d'Aristote ; ils traitent de *substantia, de potentia et actu*. — c) comme *groupement tertiaire* : l'addition de Δ, de α et aussi de K. Quant à Λ, qui traite des substances sensibles, puis de la substance immobile et de la science à laquelle celle-ci est soumise (leçon isolée sur la métaphysique et la théologie), l'opinion la plus probable est qu'elle n'a été réunie qu'en troisième lieu aux autres groupes ; 5° Sur la date exacte du dernier groupement, sur la date du livre « *Métaphysique* », la lumière n'est pas faite. D'ordinaire on en attribue le titre à Andronikos. Mais il est possible et probable que, même avant Andronikos, au plus tard au IIe siècle avant J.-C., il a existé, sous ce titre de « après les physiques », un recueil de traités de philosophie première. Le recueil comprenait dix livres et se conserva soit dans l'Ecole, soit à Alexandrie. Notre recueil en 14 livres (cad. en 13 α ne faisant pas nombre), daterait d'Andronikos ; 6° Ainsi il n'y a jamais eu « une » *Métaphysique* d'Aristote, mais des traités faits pour l'Ecole, se succédant, se

corrigeant les uns les autres ; enseignement toujours renouvelé, jamais arrêté.

Trois études sur des questions spéciales : E. Goldbeck. — *Die geozentrische Lehre des Aristoteles und ihre Auflösung. Berlin. Weidmann*, 1911. — Etude sur l'histoire de l'astronomie aristotélicienne, son influence et son déclin. L'opposition au géocentrisme remonte jusqu'aux savants de l'école platonicienne.

Fr. Brentano. — *Aristoteles Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes. Leipzig. Veit et C°*. 1911, in-16. *VIII* et 165 *pages*. — Voici les thèses soutenues par Fr. Brentano : 1° Aristote n'enseigne nulle part, d'une façon claire et indubitable, la préexistence du Noûs ; 2° Aristote nie d'une façon expresse cette préexistence ; 3° Aristote enseigne le créatianisme ; 4° Aristote, ce faisant, est d'accord avec ses autre enseignements sur les autres êtres immatériels appartenant au monde (sphères et esprits des sphères) ; 5° Aristote se montre, là comme ailleurs, largement d'accord avec Platon ; 6° des traces claires de cette doctrine se retrouvent chez ses successeurs immédiats, Théophraste et Eudème. La discussion est tout entière liée à l'exposition de Zeller, qu'elle réfute pas à pas. Malgré les nombreux points où les interprétations de Zeller sont plus que douteuses, souvent soutenues à grand renfort d'essais de correction du texte, je ne crois pas que la thèse de Brentano gagne en vigueur à se perdre ainsi dans une polémique continue. Le lecteur français, peu habitué à se créer des royautés scientifiques, s'habitue moins encore à ces jeux de réfutation, réplique, contreréfutation, contreréplique. Une adaptation ou une refonte de la *Psychologie d'Aristote*, qui date déjà de 1867, lui serait beaucoup plus éclairante. Le problème où Brentano a pris une position si tranchée est toujours actuel et passionnant. Il n'a rien en soi d'irritant. A qui voudra le reprendre *ab ovo*, l'étude de Brentano s'impose certes tout autant au moins que celle de Zeller. Mais une étude indépendante sur la causalité de l'intelligible dans Platon et dans Aristote fournirait peut-être un des éléments essentiels de la solution.

J. Kinkel. — *Die Sozialökonomischen Grundlagen der Staat-und Wirtschaftslehren von Aristoteles. Leipzig. Dunker et Humblot*. 1911, *in*-16. *XVI et* 148 *pages*. — Un des mérites du présent travail est une bibliographie abondante et bien renseignée, qui va des textes aux Pères de l'Eglise et

aux commentaires de Saint Thomas, aux études économiques sur le monde moderne comme sur le monde ancien, et cite le cotte et de Guiraud. Un autre mérite de l'auteur est de dire *Capitalisme moderne* de Sombart à côté des travaux de Francotte et de Guiraud. Un autre mérite de l'auteur est de dire clairement et franchement ce qu'il pense : la morale sociale du christianisme, de Saint Thomas à V. Cathrein, lui paraît aussi anachronique que le serait, aujourd'hui, l'enseignement de l'astronomie médiévale (p. 120 et suiv.) ! Le mince volume prétend résoudre, avec cette grosse question, pas mal d'autres encore, mais l'auteur a utilisé sa bibliographie et, à côté de jugements « un peu » tranchants, on y pourra trouver réunis pas mal de renseignements historiques.

Enfin j'arrive à O. Hamelin. — *Le Système d'Aristote, publié par L. Robin, Paris, Alcan,* 1920, *in-8. III et 428 pages, avec index.* — Ceci est le livre d'un professeur, qui mit sa vie dans son enseignement et dans tous les travaux duquel c'est toujours le professeur qu'on retrouve. Professeur français, plus préoccupé de livrer à ses élèves une condensation logique et claire des résultats par lui acquis que de les accabler sous l'avalanche des textes et des discussions préparatoires. M. Robin a, encore un fois, bien mérité des travailleurs français, en leur communiquant cette synthèse de l'aristotélisme. Elle demeure inégale, c'est entendu et c'est très explicable : on sent que, voulant creuser à fond son étude d'Aristote, Hamelin s'est naturellement attardé sur les assises logiques du système, et, parce que l'enseignement exige que le « cours » embrasse une synthèse complète, s'est vu forcer de resserrer outre mesure la théorie de la connaissance, la théorie de la nature et la théorie de l'Être. Les platonisants et tous ceux qui ne croient guère aux absolues solutions de continuité dans l'histoire de la pensée grecque liront avec plaisir les pages sur « l'opposition des concepts » où Aristote apparaît « comme le continuateur magistral de la pensée de Platon » (p. 149). On aimerait même retrouver ce rapprochement avec Platon là où Hamelin montre que, pour Aristote, dans le verbe être, « le sens d'exister et celui qui appartient à la copule se confondent étrangement » (p. 159). A côté de jugements sur la théorie aristotélicienne de la connaissance ou l'idéalisme d'Hamelin a mis sa marque presque inévitable, on trouvera, presque à chaque page, des remarques de détail pénétrantes. Il était bon de rappeler (p. 131, note 1) que le συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως ne signifie pas syllogisme hypothétique, mais syllogisme dont la conclusion s'appuie sur quelque postulat non prouvé : les lecteurs du Phédon sont habitués à ce sens

syllogisme dont la conclusion s'appuie sur quelque postulat non prouvé : les lecteurs du Phédon sont habitués à ce sens « d'assumption », qui n'attend point sa preuve de la vérification des conséquences. Notons qu'Hamelin sait reconnaître et payer ses dettes et marque ce qu'il doit à Fonsegrive pour cette exposition de la théorie du syllogisme catégorique. Les rapports de la dialectique et de la rhétorique sont nettement indiqués (p. 228). Je ne sais si la page où Hamelin expose que la dialectique marque « l'affranchissement de l'opinion collective » est aussi juste, car les sophistes en ont bien usé, que l'on voit, dans Platon, beaucoup plus assujettis à l'opinion collective qu'on ne le dit d'ordinaire, et la dialectique ne part-elle pas, le plus souvent, d'opinions « reconnues » ? Mais Hamelin marque très bien le rôle important qu'elle joue chez Aristote et aussi le rôle qui appartient encore aujourd'hui à la critique dialectique : « après tout, manier convenablement cette critique, c'est ce que nous appelons aujourd'hui savoir penser » (p. 234). Très finement conduite est, en sa brièveté très pleine, l'étude sur le hasard. Est « fait de hasard » tout fait qui est « en principe, susceptible d'être une fin », mais qui pourtant arrive « sans avoir été effectivement pris pour fin ». La seizième leçon, sur l'Infini, l'Espace, le Vide, le Temps, est condensée en 16 pages (280-296). On sent ici Hamelin quelque peu esclave de la forme d'exposition de Zeller, bien que la théorie de l'espace soit, chez Hamelin, plus développée et plus claire. A propos du difficile problème, sur lequel se sont tant divisés même les commentateurs antiques : comment l'univers d'Aristote peut-il ne pas être dans l'espace bien que le ciel se meuve ? Hamelin remarque (p. 291, note 1) : « le texte du *De caelo* (V, 5) auquel Zeller fait allusion (p. 398, 4) est indiqué d'une façon erronée et nous l'avons pas trouvé ». Je crois qu'on ne se tromperait pas de beaucoup en cherchant le texte de Zeller au *De caelo*, I, 9, 279a, 17 et 18 : φανερὸν ὅρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν· διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ ταχεῖ πέφυκεν. Zeller aura voulu rapprocher, dans sa parenthèse, *De caelo* 1.9 et *Phys.* IV 5. Tout le milieu du renvoi est tombé dans la composition. On s'en convaincra si l'on se rappelle que les commentateurs ont coutume d'amorcer, à ce passage du *De caelo*, leurs discussions sur ce problème d'exégèse aristotélicienne. Themistius (ad loc. *Landauer*, p.55) traduit et commente : « itaque ea, quae ibi sunt, non sunt in loco, nec etiam fieri potest, ut tempus ipsa faciat senescere. Haec autem omnia, illi corpori necessario contingunt, quod in circulum fertur. In loco autem non est, quoniam locus (jux-

ta eius sententiam) continentis corporis terminus est, cuius ambitu corpus contentum continetur ; corpus autem, quod in orbem torquetur, a nulla quidem re circumscribitur. » C'est à ce passage encore que Themistius renvoie (p. 116) dans la phrase : « eadem vero ratione, qua dixit, totum caelum non esse in loco, hic inquit :eundem occupat locum ». On verra dans le même Themistius ou dans Simplicius (*De caelo*, Heiberg, p. 287 et suiv.) qu'Alexandre hésitait entre deux interprétations de τάξις : soit le premier moteur, soit la sphère des fixes. Si les commentateurs antiques ont rapproché, de notre texte du *De caelo*, le texte de la *Physique* IV, 5, 212b (Prantl, p. 172, 15) : παρὰ δὲ τὸ πᾶν καὶ ὅλον οὐδέν ἐστιν ἔξω τοῦ παντός. Zeller a bien pu le faire à son tour. D'autant que, dans la page qui suit (395,5), Zeller commente brièvement ce passage du *De caelo* et traduit : « so ist die Grenze der Welt selbst, seiner Meinung nach, nicht im Raume » et que, précédemment (p. 364,6), donnant au long le passage, il faisait sienne une des hypothèses (qu'il croit être la seule hypothèse) d'Alexandre : der erste Bewegle (die ausserste Himmelssphare). L'impression de maigreur que donne assez souvent l'exposition de Hamelin, défaut bien inévitable pour qui veut enfermer tout le système d'Aristote dans l'espace étroit d'un cours et dont on ne peut faire reproche à quelqu'un que la mort arrêta en plein travail, vient peut-être aussi, pour une part, de ce qu'il s'abstrait trop de la tradition aristotélicienne, qui lui a pourtant fourni, sur certains points (opposition des concepts, p. 144, théorie des causes p. 273) des indications utiles. Nous y gagnons, il est vrai, plus de condensation dans l'exposé, et aussi de voir une pensée aiguë et franche aux prises personnelles avec un grand système. Le livre est à relire et à étudier longuement. L'index alphabétique, très développé, qui termine le volume, en fait un véritable « instrument de travail ».

III. — ÉCOLES POSTÉRIEURES

Max Wundt. — *Geschichte der griechischen Ethik. Bd. II der Hellenismus. Leipzig.* W. *Engelmann*, 1911. *IX et* 506 *pages.* — Nous retrouvons Aristote dans ce volume de l'histoire de la morale grecque, puisque M. Wundt y étudie, après une assez longue introduction historique)p. 1-87), Aristote et le péripatétisme (88-170), Epicure (171-212), les Stoiciens (213-299), les Sceptiques (300-311), l'époque hellénistique (éclectis-

me et scepticisme, p. 312-388), l'époque romaine jusqu'à la fin des Antonins. Notons (p. 109) qu'avec Aristote, « le pur monothéisme apparaît pour la première fois dans la philosophie grecque ». Analyser ce livre serait raconter toute une grosse partie de l'histoire de la philosophie grecque. D'autant que, le livre de M. Wundt vaut autant par l'art avec lequel il lie, à l'histoire de la pensée grecque, toute l'histoire de la civilisation antique. C'est la même exposition très ample, dépourvue parfois de la formule précise qui arrête l'esprit sur la caractéristique d'un sytème ou d'une époque, mais appuyée sur une connaissance très riche de l'histoire et de la pensée grecques, que nous avons déjà rencontrée dans son premier volume (*Revue de Philosophie*, 1er juin 1910, p. 605-614). Je ne puis que signaler la remarquable étude sur l'époque hellénistique, histoire extérieure, littérature, religion, philosophie, où est décrit si brillamment le mélange de la pensée orientale à la pensée grecque. On lira encore, avec un fruit particulier, les pages où est analysé le scepticisme métaphysique qui se mêle au stoïcisme de Marc-Aurèle et contribue à lui donner son caractère de résignation à la fois hautaine et douloureuse.

Dr Dorwald. — *Die hauptsächlichen Lehrsätze der Stoa und des Epikurs für die Cicero-und Horazlektüre zusammengestellt. Jahresbericht des Gymnasiums, Neubrandenburg*, 1911. — Résumé ultra-bref et condensé, où Stoïcisme et Epicurisme sont analysés en onze pages, au bas desquelles pages, par contre, s'accumulent et se hérissent une multiplicité de renvois aux textes de Cicéron et d'Horace. Travail consciencieux, qui sera très utile aux élèves assez courageux pour confronter ces renvois avec les textes. Peut-être, pour des lecteurs français au moins, un résumé de cette sorte, une peu aéré, avec un choix de textes commentés sobrement, pourrait-il former une excellente introduction à l'étude de ces philosophies qui fournissent le plus souvent matière aux versions latines de nos candidats au baccalauréat et surtout à la licence.

J. H. Léopold. — *Uit den Tuin van Epicurus. Rotterdam. J. Brusse* (*sans date*). — Traduction néerlandaise d'extraits des Lettres à Hérodote et à Ménécée, des Sentences, du Testament d'Epicure, des soixante premiers vers du IIe livre,, des 30 premiers vers du IIIe livre de Lucrèce, de Sénèque, Ep. 21-10, des 42 premiers vers du Ciris, de Cicéron de Finibus (I. 9-29). A la fin, petite histoire (en deux pages) de l'épicurisme ou plutôt de l'atomisme. Format petit in-16, très maniable.

Il serait à souhaiter que la traduction des Trois Lettres d'Epicure par Hamelin (*Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro supplémentaire, mai 1910), pût être rééditée dans un format aussi maniable.

Arthur Kochalsky. — *Das Leben und die Lehre Epikurs. Diogenes Laertius Buch X übersetbt und mit kritischen Bemerkungen versehen. Leipzig. Teubner.* 1914, *in*-12. *VIII et* 78 *pages.* — Traduction du Xe livre de Diogène Laerce, faite sur le texte d'Usener, en s'aidant, pour les passages douteux, des Emendationes Epicuræ de Walter Arndt (Berlin. 1913). Notes explicatives accompagnant la traduction ; pages 60-78, remarques de critique textuelle. Très utile.

Fr. Bock. — *Untersuchungen zur Plutarchs Schrift* Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου, *dissert.* München, 1910, 70 pages, in-16. — Il reste, nous dit l'auteur, beaucoup à faire sur Plutarque. La question d'authenticité des œuvres est à peu près résolue. Mais la chronologie est loin d'être établie, aussi bien que la liste des « lectures » de Plutarque. L'auteur ajoutait que l'histoire de la démonologie antique n'est pas encore écrite et notait, pour l'Allemagne, la pauvreté de l'article de Waser sur les Démons dans l'Encyclopédie Pauly-Wissowa. Son regret peut être largement atténué aujourd'hui en ce qui regarde l'Encyclopédie, car l'article *Daimon* y est traité au large (Supplement Band III. p. 267-322) par le Dr Andres, qui est, dans la matière, un spécialiste abondant et sûr. Fr. Bock nous donne (p. 6-18) l'histoire des recherches sur la démonologie de Plutarque, puis trois études sur cette démonologie : sources du *de genio Socratis* (18-45), chronologie des écrits démonologiques de Plutarque (46-49), importance de la démonologie pour la philosophie de Plutarque (49-51). Enfin il étudie les sources des renseignements historiques contenus dans le *De Genio Socratsi*. Il lui paraît que : 1° Toutes les explications du démon de Socrate que Plutarque regarde comme dignes de discussion sont soit empruntées à des sources stoïciennes, soit influencées par la pensée stoïcienne. — 2° Les livres démonologiques de Plutarque doivent se ranger chronologiquement dans l'ordre suivant : de superstitione... de genio Socratis... de facie in orbe lunæ... de Iside et Osiride... de defectu oraculorum. — 3° Il ne faut pas accorder une trop grosse importance à la démonologie par rapport au reste de la philosophie de Plutarque. — 4° La source historique la plus importante n'est pas Ephore, mais tout probablement Callisthène.

A. Ratke. — *De Apulei quem scripsit de Deo Socratis libello diss. Berlin.* 1911. — La source d'Apulée n'est pas Posidonius, mais un Académicien qui utiliserait lui-même Posidonius. Mais il est impossible de déterminer quel fut au juste cet Académicien, si ce n'est pas, tout simplement, Gaius, le maître d'Apulée.

F. W. Bussel. — *Marcus Aurelius and the later Stoics. Edinburg, T. et T. Clark.* 1910. *in*-16. *XI et* 302 *pages.* — Excellent manuel du dernier Stoïcisme , serrant de près les sources, les analysant et citant souvent au long, traduisant, en appendice (p. 289 et suiv.), les passages cités d'Epictète, et, dominant assez cette matière un peu diverse pour nous donner une exposition claire et bien charpentée. Le fond de cette exposition est rempli, naturellement, par la philosophie d'Epictète et de Marc-Aurèle. On suivra avec un intérêt plus vif les indications fréquentes sur « la veine gnostique et manichéenne » dans ce stoïcisme postérieur et l'on pourra discuter dans ses détails, mais on n'étudiera pas sans d'utiles réflexions les jugements que porte l'auteur sur l'efficacité de cette aristocratique doctrine. Dans la conclusion, où l'auteur discute surtout le jugement porté sur le stoïcisme par le Dr Rendall, je m'en voudrais de ne pas relever la phrase si judicieuse où F. W. Russel demande « s'il pouvait y avoir rien de commun entre un système qui nie pratiquement la personnalité humaine et divine, et une Eglise qui encourageait les plus humbles à croire que leurs efforts dans la vie journalière étaient acceptables et approuvés au regard d'un Père plein d'amour » (p. 286). Ce livre, d'allure nullement massive, est pourtant si plein qu'un index en eût rendu l'usage plus facile. Mais la brève analyse qui précède chaque section permet de s'orienter très vite et le livre vaut qu'on le lise d'abord en entier, pour revenir, à loisir, sur les discussions particulières.

H. Mutschmann.— *Sexti Empirici Opera*, vol. I. ΠΥΡΡΩΝΕΙΩΝ ΥΠΟΤΥΠΩΣΕΩΝ *libros tres continens.* Leipzig. Teubner 1912 in-16. XXVIII et 210 pages. — Dès avant la première édition grecque de Sextus Empiricus, Henri Etienne en avait donné en 1562 une version latine. Trois éditions ont suivi : Genève 1621 (Pierre et Jacques Chouet) ; Leipzig, 1718 (Fabricius) ; Berlin 1842 (Em. Bekker). La réédition du Sextus Empiricus de Fabricius, avec traduction latine de Hervet (Leipzig, Kuehn, 1840) est encore très intéressante par ses nombreuses notes, toutes pleines de l'érudition de Fabricius, et demeure presque indispensable comme instrument de travail en atten-

dant qu'une édition critique moderne soit achevée. C'est M. Mutschmann qui a entrepris cette édition critique. Son premier volume contient les trois livres des *Hypotyposes*, en fait la matière du premier volume de la réédition de Fabricius. Sa préface nous renseigne sur les manuscrits (p. V-XIII) ainsi que sur la traduction latine du *Parisinus*, lat. 14700, découverte par Charles Jourdain en 1882 et qui a, en tous points, la valeur d'un manuscrit ; sur les éditions (p. XIII-XVIII) ; et, enfin, donne et discute les textes sur la vie et les œuvres de Sextus. Je note avec plaisir l'hommage accordé à la vieille édition Fabricius et pour ses sources manuscrites et pour ses notes érudites et aussi pour avoir conservé (dans les Institutions Pyrrhoniennes) « *Stephani versionem elegantem, ut vel hodie editionem illam non sine fructu consulas* » (p. XVI). M. Mutschmann a établi, partie dans une dissertation antérieure (*Mus. Rhen.*, vol. LXIV, 1919, p. 244 et suiv.), partie dans la présente préface, que tous nos manuscrits de Sextus dérivent d'un archétype (G) et se groupent suivant trois classes : la meilleure se rattachant au *Laurentianus* L (c'est sur des sources de cette classe qu'a travaillé Fabricius), une seconde aux *Parisini* E A et au *Berlinensis* B, la troisième au *Monacensis* M. Je note encore, dans cette préface courte et si intéressante, la phrase très juste et si utile à méditer pour qui veut se servir historiquement de Sextus : « *vereor enim, ne Sextus omnia fere quæ præbet, ex aliorum libris congesserit* » (p. XIII). On nous donne enfin (p. 209 et 210) un specimen de la version latine. Nul n'était mieux préparé que H. Mutschmann à nous fournir l'édition scientifique de Sextus, et ce premier volume ne peut que donner bon espoir pour le reste.

W. de Boer. — *In Galeni Pergameni libros* ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ ΠΑΘΩΝ ΚΑΙ ΑΜΑΡΤΗΜΑΤΩΝ *observationes criticæ. diss.* Marburg, 1911. — Reprend l'étude des manuscrits pour corriger le texte de l'édition Marquardt (1884). Les émendations sont nombreuses et la dissertation sera utile à tout lecteur de Galien, qui nous est, pour toute la philosophie et la médecine antiques, une source intéressante de renseignements de toute sorte. Bonne contribution à la grande édition de Galien, commencée au *Corpus Medicorum Græcorum*, et que les circonstances ont quelque peu entravée.

R. Asmus. — *Das Leben des Philosophen Isodoros von Damaskios, aus Damaskos, wiederhergestellt, übersetzt und erklärt.* Leipzig, Meiner, 1911, XVI et 224 pages avec index allemand, index locorum et index grec, vol. 125 de la *Philoso-*

phische Bibliothek. — On ne saurait trouver meilleur guide dans l'étude du néoplatonisme finissant que Rudolf Asmus, préparé à ce travail par ses études antérieures sur le néoplatonisme et spécialement sur la philosophie de Julien l'Apostat, écho des théories religieuses les plus abstruses de ce néoplatonisme. L'introduction nous donne les sources et aussi une courte bibliographie, qui contient ce qu'il y a de meilleur dans les travaux récents sur le néoplatonisme, les religions sémitiques et égyptiennes, l'histoire byzantine, et garde, en bonne place, parmi ces travaux modernes, le vieux Tillemont. Suit la traduction de la vie d'Isidore par Damascius (136 pages), les notes (136-194) et les trois index, qui sont une richesse. La traduction est accompagnée d'un renvoi perpétuel aux sources, bibliothèque de Photius, éditions Didot et Bekker. Les notes donnent le commentaire historique indispensable à qui veut se débrouiller au milieu de ce chaos de syncrétisme religieux et philosophique : les superstitions les plus étranges se mêlent, dans cette fin d'école, à une erudition et souvent une pénétration philosophique digne des grands commentateurs qui en sont sortis. Le volume de Rudolf Asmus ne peut que rendre de très grands services.

A. Diès.

LE DÉSIR DU BONHEUR

ET

L'EXISTENCE DE DIEU

On a souvent cherché, en partant de l'attrait pour la béatitude que nous ressentons en nos cœurs, une voie d'ascension vers Dieu. D'autre bases de raisonnement, certes, s'offrent à nous, qui conduisent à ce terme, avec peut-être plus de rigueur. Mais l'avantage de cette voie, c'est que le point de départ n'est pas à prendre hors de nous, il est en nous. Et si un tel argument est toujours d'actualité, car, comme une aiguille aimantée vers le pôle, le cœur de l'homme se tourne toujours d'instinct vers le bonheur, — il se présente encore avec plus d'instance, semble-t-il, en des fléaux prolongés comme ceux de la guerre, où notre désir de la jouissance s'affirme d'autant plus qu'il est moins satisfait.

Notre intention serait de discuter ici, avec autant de précision que possible, cet argument. Et, comme diverses voies ont été proposées qui, de ce point de départ, prétendent aboutir à Dieu, nous exposerons, dans un premier paragraphe, la preuve, telle que nous la croyons valable ; puis, nous examinerons, dans un second, certaines autres formes, voisines, mais qui nous semblent loin d'avoir sa force probante.

§ I. — La Providence, démontrée par le désir du bonheur.

Notre démonstration s'accomplira en deux stades, que nous ferons précéder de quelques explications sur le bonheur naturel de l'homme : ces réflexions, un peu arides, ne laissant pas d'avoir pour notre thèse quelque utilité. 1°) Nous avons le désir naturel du bonheur. Or, un désir naturel ne saurait être vain. Donc ce bonheur peut être atteint. — 2°) Mais il ne peut l'être que s'il existe, et pour l'au-delà, et pour la vie présente, une Providence, intelligente, puissante et bonne, qui veuille et puisse nous en garantir la possession.

I. — *Le bonheur*

Qu'est ce bonheur auquel, dirons-nous, naturellement nous aspirons ?

Rien de plus commun que le nom, rien non plus de plus universellement senti que le désir qui nous y pousse, mais aussi rien qui soit plus difficile à définir rationnellement. Nous ne nous occupons évidemment que de bonheur naturel, et pas surnaturel, car c'est celui-là seul qui pourra nous fournir une base d'argument pour remonter à Dieu.

Le bonheur, pour une nature sensible, douée du privilège de jouir, consiste, semble-t-il, à se sentir pleinement dans son ordre. Si un être sensible, en effet, par quelqu'une de ses tendances, est en pleine possession de ce qui lui convient, sans effort excessif pour l'acquérir ni s'y conserver, sans crainte d'en être frustré, sans mélange de mal, il ne pourra manquer de ressentir de ce côté quelque délectation : le plaisir est le couronnement naturel de l'acte normal, il s'y ajoute comme à la tige sa fleur : de même que la souffrance est la conséquence nécessaire d'une privation. Si maintenant, par chacune de ses tendances, ce même être sensible se trouve en pleine possession de son bien, sans qu'il y ait entre les diverses parties qui le composent aucun désaccord, mais que toutes au contraire soient parfaitement ordonnées entre elles suivant leur dignité, s'il vit ainsi épanoui dans les conditions les plus conformes à sa nature, ne sera-ce pas là pour lui une source de pure joie, un état de bien-être total ? Or, c'est là être et se sentir dans l'ordre. Harmonie en lui, harmonie avec ce qui l'entoure, tout le bonheur de l'être sensible est là !

Entrons un peu dans le concret. Pour savoir ce qui constitue le bonheur naturel de l'homme, il nous suffira de considérer la nature humaine dans sa complexité ; et si nous analysons ce qui semble requis pour que soit satisfaite chacune de ses tendances, nous saurons en quoi consiste le bonheur naturel de l'homme tout entier.

Il faudra d'abord que ces tendances soient parfaitement ordonnées entre elles, chacune gardant sa place hiérarchique ; que les facultés maîtresses marchent devant, que les inférieures n'exercent pas sur elles de tiraillements tyranniques qui renverseraient cet ordre intime, un bonheur durable ne pouvant résulter du désordre. Parfaite maîtrise de soi-même, pas de révoltes des passions, mais accord de toutes sous la direction suprême de la raison, telle est une des conditions du bonheur.

Il faudra aussi que chacune de ces parties, dans la mesure où cela ne nuit pas au bien de l'ensemble, soit en possession de tout le bien d'ordre interne qui lui convient.

Le corps demande à être en bonne santé, l'âme à se sentir en possession de toutes ses facultés, la conscience à jouir du plaisir délicieux de la paix.

Mais, quoique la béatitude soit toujours un état subjectif, immanent à l'être sensible, cette nature pourtant peut ne pas trouver en elle seule le bien qu'elle réclame. L'homme, pour être heureux, ne se suffit pas, il sent sa déficience, et cherche au dehors ce qui le comblera : il faudra donc, pour qu'il soit heureux, que chacune de ses tendances reçoive de l'extérieur, quand elle ne l'a pas, ce complément qu'elle appelle pour être pleinement rassasiée ; et qu'en outre, de même que rien ne l'inquiète intérieurement, aucun objet du dehors non plus ne vienne troubler la joie qu'elle ressent à tenir ce bien. Possession de tout le bien qui lui est proportionné, exclusion de tout mal, déterminons d'abord cet objet positif qui viendra de l'extérieur compléter les tendances de l'homme et le rendre heureux, puis nous marquerons les conditions négatives qui doivent encore être remplies pour que ce bonheur soit sans mélange.

Il faut, disons-nous, pour que l'homme soit heureux, qu'il soit satisfait en chacune de ses tendances. Que par l'intelligence donc, qui aspire au vrai, il atteigne toute la somme de vérités qu'il peut actuellement embrasser, et du monde réel qui l'entoure et dont il est lui-même une portion, et de l'être abstrait avec ses lois, mathématiques, métaphysiques..., qu'il

se l'assimile en s'en faisant à lui-même, sans difficulté, une idée, conforme à la réalité, adéquate à son désir ; et que partant, pour bieen connaître cet objet proportionné à sa nature, il atteigne aussi, de ce monde réel comme de toutes choses, le dernier pourquoi, la raison suprême, la vraie Cause efficiente et finale, clef de voûte indispensable à l'édifice de sa connaissance.

Que le monde inférieur, minéraux, plantes, animaux, lui soit, comme il convient, pleinement assujetti ; et qu'il se sente, à l'égard de ces êtres, en parfaite domination, pouvant les manier à sa guise, les faire servir à tous ses usages.

Que, dans ses rapports avec ses semblables, il y ait, non seulement concorde et estime, mais affection réciproque, de façon que soit satisfait sous toutes ses formes notre pouvoir d'aimer, « la plus divine des choses créées », a dit Mgr d'Hulst : affections familiales, société des amis, avec toute la variété que comportent nos relations naturelles avec chacun ; se sentir aimé de ceux qui nous entourent, les aimer soi-même de toute la force de son cœur, parce que tous ils en sont dignes, n'est-ce pas là chose souverainement convenable à l'homme, et un élément capital de notre bonheur ?

Enfin, de même que, pour la connaissance, il faudra aussi, pour que notre soif d'aimer soit apaisée, qu'il y ait amour mutuel et conscient de Celui-là que déjà nous connaîtrons comme Auteur et Bienfaiteur de la nature et de nous-mêmes.

Ajoutons que par toutes les autres facultés, si elles sont en appétit, et si avant tout elles existent, nous devons être rassasiés ; qu'il y ait ainsi de beaux spectacles pour les yeux, des flots d'harmonie pour l'oreille, un air printanier chargé de parfums pour les sens, etc...

Et maintenant, un élément négatif, beaucoup plus facile à préciser, l'exclusion de tout mal. Le bonheur en effet, est la possession parfaite de tout bien, et partant doit être sans mélange de mal. Si un objet heurte notre œil dans un tableau ; que les insultes, les discordes, les violences viennent troubler la paix que procure l'affection de nombreux amis ; si le mensonge et l'erreur s'insinuent avec le reste dans l'esprit, il n'y aura pas de bonheur complet. Il n'y en aura pas non plus si quelque partie souffre, tandis que les autres se trouvent bien : dans le bonheur comme pour l'acte honnête, *bonum ex integrâ causâ, malum ex quolibet défectu* ; si de même, il y a effort excessif pour acquérir ce bien, ou trop

de difficulté à le conserver. Enfin, point davantage n'existera-t-il s'il y a crainte de le perdre : violemment arrachée aux joies où elle mettait sa complaisance, la nature se sent déchirée, elle souffre : point donc de séparations, ni de deuils, ni de mort éternelle ; et point non plus d'angoisses, de craintes de perdre ce bien ; il faut que le bonheur soit définitif, et que de cette stabilité l'homme soit pleinement certain.

Le bonheur cependant ne consiste pas à posséder *en même temps* toute la plénitude de biens dont on est à jamais susceptible. Il n'y a pas d'état malheureux, c'est-à-dire privation consciente d'un bien, si toutes les facultés d'un sujet ne sont pas à la fois satisfaites de la façon la plus haute qui soit. Le bonheur auquel nous aspirons n'est pas quelque chose d'indivisible, on y participe à des degrés divers. La voie qui mène à la victoire finale est longue à parcourir ; mais la joie d'une victoire partielle est déjà l'avant-goût du triomphe complet, elle rassasie pour l'instant le soldat qui n'espérait pas davantage pour ce jour. Avoir conscience d'un résultat partiel déjà obtenu, sentir qu'on s'approche ainsi progressivement du terme final, c'est là une source de pure jouissance : l'espoir assuré de la joie engendre déjà la joie (1). Du moment qu'il y a ainsi satisfaction de toutes les tendances quant à leur appétit du moment, le sujet est heureux. Il le sera davantage, si par plus de facultés à la fois, il est satisfait de plus grands bien ; et c'est ainsi que chez les âmes plus affinées, il y aura bonheur plus grand que chez d'autres où les appétits sont moins en éveil. Mais il y a bonheur vrai sans qu'il y ait béatitude suprême : dès lors qu'un sujet ne sent pas sa déficience, et qu'il est comblé, sans aucune satiété, de tout le bien auquel *hic et nunc*, il aspire, il jouit pleinement.

Ainsi donc, eurythmie en nous, harmonie avec tout ce qui nous entoure, satisfaction ordonnée de toutes les puissances humaines, par la possession indéfectible, et sans mélange de peine, de tout le bien dont elles sont actuellement susceptibles, conscience de nous épanouir librement dans l'ordre de notre nature, et certitude que nul n'y viendra jeter le trouble ou y mettre un terme : quelque chose en un mot, comme un paradis terrestre qui soit sans fin, des Champs-Elysées où il y ait nombreuse et aimable société, les limbes que la re-

(1) Et dans l'intensité de nos désirs, nous n'allons pas nécessairement crescendo : après avoir ambitionné et détenu le pouvoir, Dioclétien désire tout uniment cultiver son jardin ; et l'Aiglon, las de jouer sur les tapis et les dentelles, n'a plus que le désir d'aller, avec des camarades de son âge, patauger dans la « belle boue » des ruisseaux...

ligion chrétienne assigne comme terme aux enfants morts sans baptême : tel est, semble-t-il, le bonheur naturel auquel nous aspirons.

II. — *Le bonheur, objet d'un désir naturel à l'homme, peut être atteint*

1. — *De ce bonheur, nous avons le désir naturel.* Le désir naturel dont il est ici question n'est pas, par opposition à surnaturel, tout acte de tendance dont nous sommes capables par les seules forces de notre nature, désir d'être artiste, désir d'être roi ; mais ce qui lui est proportionné « *ipsa proportio naturæ ad proprium perfectionem* », le désir qui sort des entrailles mêmes de la nature, et par le fait et plus explicitement *id quod semper, et necessario, et ab omnibus appetitur*. Il est opposé à l'appétit simplement élicite qui, lui, ne procédant pas du fond même de la nature, n'est pas exprimé toujours, ni nécessairement, ni chez tous, tel le désir de voler comme un oiseau.

Or, c'est un fait que, toujours et nécessairement, tous les hommes désirent le bonheur. On le pourrait déjà déterminer *a priori* : toute nature sensible ayant pour son propre bien, une tendance naturelle correspondante à sa connaissance, puisque l'homme a la connaissance naturelle d'une béatitude subjective illimitée, c'est-à-dire dégagée de toute mesure dans l'intensité et surtout la durée, il en poursuivra naturellement la possession.

Mais l'expérience est là pour nous le mieux attester. C'est en cet appétit en définitive que se résolvent tous les désirs élicites du cœur humain. Quand nous tendons à quelque objet, n'est-ce pas cet attrait au bonheur qui nous pousse ? pouvons-nous vouloir autre chose que ce qui nous apparaît comme bien ? et même ne sommes-nous pas contraints de produire souvent des actes d'amour, de désir, de complaisance dans ce bien ? Une nécessité, tant d'exercice que de spécification, nous entraîne à rechercher le bonheur et à fuir ce qui lui est opposé. Et une fois en sa possession, comme nous en jouissons, comme nous voudrions le conserver !

O temps, suspends ton vol ! et vous, heures propices,
Suspendez votre cours !
Laissez-nous savourer les rapides délices
Des plus beaux de nos jours !
Assez de malheureux ici-bas vous implorent :
Coulez, coulez pour eux ;
Prenez avec leurs jours les soins qui les dévorent ;
Oubliez lse heureux !

(*Le Lac.*)

Souvent sans doute, après quelque temps de possession, ne peut être que temporairement, le désespoir est inhumain ; l'homme se lasse de ce qu'il a, et aspire à du neuf ; mais ce n'est pas du bonheur qu'il est las, c'est de cet objet qui, jusqu'à présent le rendait heureux, et ne le satisfait plus. L'axe de l'attrait est déplacé, il se fixe sur un autre bien, mais il est toujours pointé dans la direction du bonheur ; et cet ennui même découvre le fond de sa nature : ou posséder un bien nouveau, ou toujours conserver celui dont il jouit : du bonheur même il n'est jamais rassasié.

C'est peut-être dans la douleur que se manifeste avec le plus de véhémence ce désir incoercible. L'homme cherche alors par tous moyens à se dégager du mal qui l'étreint. Regrets passionnés de la vie : « je ne veux pas mourir encore ! » cris déchirants d'une mère appelant son fils arraché par la mort ; soupirs vers plus de clarté :

Je ne puis, malgré moi, l'infini me tourmente...,

soif d'une justice qui revisera les procès iniques, et délivrera l'innocent opprimé ; n'est-ce pas le cri de la nature qui se traduit ainsi de tant de façons ? — Si plusieurs semblent parfois s'installer en un fanatisme résigné, « c'était écrit ! », ce ne peut être que temporairement, le désespoir est inhumain ; laissé à lui-même, l'homme cherche toujours à s'accrocher à quelque planche de salut ; et il n'est pas jusqu'au suicidé qui ne tente d'échapper par la mort aux maux qui l'enserrent de toutes parts.

Qu'on veuille remarquer la différence qui sépare sur ce point l'homme des animaux.

L'animal, comme l'homme, souffre. Mais ce n'est pas de la douleur, en tant que fait, qu'il faut ici rendre compte. Elle trouve son explication dans la discussion du problème du mal, où il est dit que la douleur est à la fois la conséquence de grands biens : la sensibilité du patient qui lui permet tant de jouir que de souffrir, la perfection de l'ensemble du monde, qui ne se développe qu'en brisant quelques individualités sur sa route ; et le moyen même de très grands biens, soit pour le patient, soit pour des êtres supérieurs. Ici il s'agit du désir d'un bonheur sans restriction, ni dans l'intensité, ni dans la durée, désir qui se manifeste toujours, mais plus vivement au temps de la douleur. Et ce désir, l'animal ne l'a pas, lui qui n'a connaissance que d'objets concrets, particuliers, et partant ne peut en désirer d'autres, il a l'instinct de la conservation présente, instinct qui suit sa connaissance de la vie sensible, un peu comme le noyé à demi-conscient s'accroche au sauveteur non pour vivre éternellement, mais présen-

tement. Seul l'homme, doué de la connaissance naturelle du bonheur absolu, c'est-à-dire dégagé de toute condition de limite et de temps, en désire naturellement aussi la possession.

Ainsi donc l'homme, qu'il soit ou non heureux, aspire toujours à l'être : un attrait aussi constant, universel, irrésistible, ne s'explique que s'il procède des entrailles mêmes de la nature, que si le bonheur est l'objet d'un désir naturel. Et c'est ce désir incoercible, constaté toujours et nécessairement chez tous les hommes, quand leur appétit rationnel est en fonction, qui est à expliquer.

II. — *Or, un désir naturel ne saurait être vain.* Quand on sait déjà par ailleurs que Dieu existe, cette proposition est facile à établir. Il répugne à la sagesse de notre Auteur, de nous inspirer un désir naturel sans le moyen d'y atteindre ; et de même à sa bonté : l'homme serait le plus malheureux des êtres, s'Il le dirigeait vers un but impossible : — à sa justice : Il se doit à lui-même de rétribuer l'honnête homme qui aspire au bonheur. Mais ici, où l'existence même de Dieu est en question, l'on ne peut évidemment faire intervenir de telles considérations. Le principe cependant peut s'établir par une raison *a priori*, confirmée d'un argument d'analogie qui renforce cette première raison.

A priori. — Cette proposition n'est en effet qu'une application du principe de raison suffisante, lequel est d'une évidence immédiate. Nous ne disons pas que « toute chose a une fin », ce qui n'est pas plus évident *a priori* que la formule « tout a une cause ».

Mais nous disons : tout est intelligible, et par conséquent toute tendance naturelle doit pouvoir s'expliquer, comme n'importe quoi. Une explication de l'univers en effet ne vaut que si elle est totale, si elle rend compte de la formation du système solaire, et de l'origine de l'homme, comme aussi de cet appétit de bonheur qui jaillit du fond de nos entrailles. Et une tendance naturelle, qui serait sans un moyen de la satisfaire, resterait inintelligible, rien en dehors d'une possibilité de satisfaction fournie par la nature, n'est capable de l'expliquer.

Raison d'analogie. — De fait il en est ainsi pour les autres instincts naturels. Les plantes trouvent autour d'elles ce qu'il leur faut pour vivre, se développer, se multiplier, chacune suivant sa nature. Il leur faut de l'humidité, de la chaleur, de la lumière : la nature les leur fournit. Plusieurs ont besoin

que le vent, qu'un insecte apporte sur l'ovaire le pollen parfois lointain qui seul le fécondera : l'air s'agitera, les insectes ailés voltigeront de la fleur mâle à la fleur femelle, et la fécondation sera assurée. François de Curel exprime poétiquement la même pensée dans cette superbe allégorie des nénuphars blancs : « On voyait, sous une mince couche d'eau, des centaines de boutons à coutures blanches, pareils à de petites têtes au bout de longs cous tendus, oh ! mais tendus à se rompre ! Tous les jours les tiges s'allongeaient, mais s'effilaient en même temps. Je voyais mes plantes à la limite de l'effort. Leur désir de vivre avait quelque chose d'héroïque. Je disais au soleil qui les attirait : Soleil, triompheras-tu ?... Et puis, je voyais l'eau qui ne diminuait pas assez vite, et je tremblais : ils n'arriveront pas ! demain je les verrai morts sur la vase !... A la fin le soleil a triomphé. Avant mon départ, toutes les belles fleurs de cire s'étalaient sur l'eau... Devant cela, je n'ai pu m'empêcher de réfléchir. Vous, moi, tous les chercheurs, nous sommes de petites têtes noyées sous un lac d'ignorance, et nous tendons le cou, avec une touchante unanimité, vers une lumière passionnément voulue. Sous quel soleil s'épanouiront nos intelligences lorsqu'elles arriveront au jour ?... Il faut qu'il y ait un soleil ! » (1) Et il faut qu'il y ait pour l'homme un moyen de parvenir à ce bonheur auquel irrésistiblement nous aspirons tous.

Et n'est-ce pas le « grand principe de la science moderne qu'à toute fonction correspond un objet qui lui est adapté. L'œil implique l'existence de la lumière, le poumon l'existence d'une atmosphère respirable. » (2).

Les animaux, de même, trouvent près d'eux ce qu'il leur faut, des proies pour les carnassiers, des plantes pour les herbivores, et telle herbe, et telle chair, — et l'eau, et l'air, et la chaleur qui leur sont indispensables à tous : leur attrait sexuel doit pouvoir s'accomplir, et de fait obtient dans l'autre

(1) *La Nouvelle Idole.* — Dans la même pièce se trouve encore cette autre image parfois invoquée par des philosophes : « Toute marée dénonce au delà des nuages un astre vainqueur, l'incessante marée des âmes est-elle seule à palpiter vers un ciel vide ? » Malgré sa beauté, nous préférons cependant ne pas en faire usage : car ce n'est pas pour satisfaire un appétit que la marée s'élance vers l' « astre vainqueur ». L'action de celui-ci sur les flots inertes rentre dans la causalité efficiente, tandis que la marée des âmes s'élance d'elle-même vers une cause finale, un bien à posséder. Il est légitime, et facile ici, de colorer ses arguments de poésie, mais avant tout, qu'ils rendent un son plein !

(2) *Ibid.*

sexe un complément ; l'agneau ou le chevreau qui vient de naître trouve à sa portée le lait maternel. A tout naturaliste, à tout observateur de la nature, même superficiel, une conclusion qui s'impose, une vérité évidente, c'est que l'instinct chez la plus humble bête es tinfaillible. Or, remarque l'illustre entomologiste J.-H. Fabre, nous, nous seuls entre tous les êtres, nous possédons le superbe instinct de l'au-delà, il y a en nous une foi invincible en une survivance après cette vie, une répugnance insurmontable à penser que tout finit à la tombe. Pourquoi ne pas écouter l'insecte qui nous dit de sa voix modeste : « ayez confiance, jamais instinct n'a fait faillite à ses promesses ! »

Cela ne signifie nullement que tout instinct obtiendra de fait la satisfaction qu'il appelle. Les nénuphars auraient pu ne pas triompher de l'inondation, parce qu'un obstacle les en eût empêchés ; mais, ayant besoin pour vivre d'avoir leurs racines dans l'eau, et d'autre part d'étaler leurs fleurs au grand soleil, ils doivent normalement avoir, et ont de fait de par la nature, ce qui leur permet de vivre en ces conditions. La jouissance actuelle non plus ne sera pas toujours atteinte par l'animal, car il n'est que partie dans l'ordre général : et parfois, la perfection de cet ensemble, ou d'êtres supérieurs, exige qu'un bien d'ordre inférieur, la jouissance sensible de tel animal, lui soit sacrifiée ; mais il doit y avoir, et de fait il y a dans la nature, ce qui permet à l'animal de satisfaire ses tendances. Et de même, le bonheur auquel l'homme aspire ne sera pas nécessairement atteint par chacun : l'homme n'est pas l'être suprême auquel tout est absolument subordonné, il est lui-même partie de l'ensemble : et l'ordre général s'insurge contre ses perturbateurs au détriment de ceux-ci, exige que l'homme n'atteigne son bonheur que si lui-même a bien vécu. Mais il n'en est pas moins vrai qu'un instinct naturel qui ne puisse se satisfaire, c'est à la fois quelque chose d'inintelligible et quelque chose d'inouï.

III. — Et ainsi, puisque toute tendance naturelle doit pouvoir s'expliquer : puisque, nous le constatons, la nature fournit aux plantes et aux animaux de quoi satisfaire leurs propres instincts, *a fortiori* ou tout au moins *a pari*, doit-il y avoir, et de fait y a-t-il de par la nature, ce qui permet aux hommes de satisfaire les leurs, de parvenir à cette béatitude personnelle à laquelle naturellement ils aspirent. Autrement, il faudrait dire que l'homme est un monstre dans la nature, et qu'il est le plus malheureux des êtres. Notre sort, en effet, ne serait-il pas plus à plaindre que celui de la nature irration-

nelle ? au moins si elle n'espère rien, elle ne souffre pas non plus d'être déçue ! Eh quoi ! les animaux postulent et trouvent à leur portée de quoi satisfaire leurs plus modestes instincts. Et nous qui avons faim de bonheur, nous que la vie a broyés et qui sommes affligés de deuils cruels, nous qui ployons sous le faix de l'injustice des hommes, et qui sommes fauchés par la mort en pleine jeunesse ; nous qui, dans ces accablements, ne pouvons nous empêcher de crier à l'aide et d'espérer en un secours, se pourrait-il que dans la nature où tout par ailleurs est si bien réglé, il n'y ait rien qui puisse nous apporter ce secours ? N'y aurait-il donc que la voix de l'homme qui n'ait pas d'écho ? et aux cris déchirants de l'humanité souffrante, la nature restera-t-elle sourde, alors qu'elle répond aux besoins d'un insecte ? — C'est alors que nous serions justement les « damnés de la terre », et les « forçats de la vie » ! supérieurs par tout le reste aux natures brutes, nous ne les dépasserions que pour souffrir davantage, et pour être frustrés dans la satisfaction de nos instincts les plus essentiels !

O nature, dis moi, « dis-moi, mère imprudente,
Pourquoi m'obsèdes-tu de cette soif ardente,
Si tu ne connais pas de source où l'étancher ?
Il fallait la créer, marâtre, ou la chercher.
L'arbuste a sa rosée, et l'aigle a sa pâture.
Et moi, que t'ai-je fait pour m'oublier ainsi ?
Pourquoi les arbrisseaux n'ont-ils pas soif aussi ?
Pourquoi forger la flèche, éternelle nature,
Si tu savais toi-même, avant de la lancer,
Que tu la dirigeais vers un but impossible... ? (1)

Serait-ce une consolation que de dire à l'affligé : « tu n'es pas heureux, soit ! mais un jour viendra peut-être où la postérité sera en de meilleures conditions, l'humanité s'achemine vers le progrès ; et dans quelques milliers d'années, tes petits-enfants trouveront, eux, ce bonheur qui te fuit ! — Eh ! que m'importe, répondrait-il, que l'humanité dans plusieurs siècles soit heureuse ! je le souhaite, sans trop y croire ; mais

(1) A. de Musset, *La coupe et les lèvres*. Et « lorsque sa tige se rompra, dit encore de lui-même un des héros de la *Nouvelle Idole*, poursuivant la comparaison des nénuphars, s'il ne trouve pas un soleil, si la nature a mis, en lui, un pareil instinct de vérité pour que la vérité suprême ne doive jamais luire à ses yeux, eh bien, c'est une lâcheté de la nature ».

ce que je veux, ce qui m'inquiète, c'est mon bonheur à moi, ma jouissance personnelle ; le bonheur d'autrui, je le veux bien ; mais le mien en premier lieu ! et tout le reste, sans cela, ne m'est rien ! »

Non, je ne puis croire qu'à la mort tout soit fini et que, comme l'eau du supplice de Tantale, le bonheur me fuira toujours d'une fuite éperdue. Mais à ce printemps qui semble le dernier, d'autres printemps succéderont ; à ce soir trop tôt étouffé par la nuit, feront suite de nouvelles aurores sans fin. J'ai soif de bonheur, vers lui mon désir se tourne, mes mains se tendent, mon cœur bondit : le bonheur est à ma portée !

III. — *Existence d'une Providence*

Il nous est donc possible de l'obtenir, ce bonheur, puisque nous y tendons de tout le poids de notre nature. Or, quelles conditions, pour cela, sont requises ? En les examinant, ces conditions, nous aboutirons, et pour l'au-delà, et pour la vie présente, à la notion d'une Providence.

I. — Un vrai bonheur devant être sans fin et sans mélange de mal, — du moment que nous n'avons ici-bas que des parcelles de bonheur, et encore bien mêlées, et du moment surtout que la mort vient mettre un terme à ces médiocres jouissances de la vie, — il faut donc : 1° qu'il y ait, par delà cette vie, une autre vie qui ne finisse pas, et où soient comblés tous les désirs de bonheur qui palpitent au fond de nos âmes, où il n'y ait plus ni angoisses, ni séparations, ni deuils, ni injustices, mais suppression de tous maux et possession de tous biens, qu'il y ait en un mot une immortalité bienheureuse. C'est la première condition (1).

Et alors, 2° dans cette vie future, même si nous pouvons nous décerner, sans le secours d'autrui, le témoignage d'une bonne conscience, même, ce qui n'est pas prouvé, si nous nous suffisons à nous-mêmes pour nous procurer la possession des autres biens qui nous béatifieront, qui apaiseront à tout instant notre appétit de jouissance sans qu'il en résulte pourtant satiété, — il faut tout au moins qu'il y ait un Etre puissant et bon, qui puisse et veuille écarter de la société des justes toute cause de troubles, et les maux provenant des forces de la nature, contre qui notre faiblesse native est toujours impuissante ; et ceux qui viendraient de la malice des

(1) « Soyons logiques ; ce formidable besoin de survivre, qui émane du jeu de nos organes, suppose forcément une survie ». (*La Nouvelle Idole.*)

hommes, haineux, colères, jaloux, qui jetteraient le trouble dans la société future comme ils le mettent ici-bas ; une Providence en un mot, qui assure au service du droit une force invincible, fasse régner dans l'au-delà parfaite justice, et nous garantisse, toute l'éternité, la possession paisible de notre heureux état : qui peut-être nous procure ces biens si nous ne pouvons par nous seuls les acquérir ; qui en tous cas écarte de notre paradis les fléaux et les injustices qui voudraient encore nous y persécuter (1).

II. — Nous arrivons encore à cette dernière conclusion, qu'il y a une Providence, d'une autre façon, lorsque nous portons notre attention sur ce désir incoercible du bonheur qui nous presse au sein même des adversités que les remèdes d'ici-bas ne peuvent guérir.

En effet, ce bonheur auquel nous aspirons, nous ne le possédons pas constamment. Mais au contraire, nous sommes souvent affligés de maux que les hommes et les remèdes de cette vie sont impuissants à conjurer et même à soulager, angoisses pour nous-mêmes et ceux qui nous sont chers, absences et séparations, ruines, infirmités et maladies incurables, agonies, deuils cruels. Souvent même, nous sommes victimes d'injustices de la part des hommes, d'hommes qui ont en partage la force, et contre qui nous sommes impuissants à nous défendre : la force opprime le droit. Et ces maux, et ces injustices, ce n'est pas le lot d'un seul, mais plus ou moins de tous : c'est toute la terre qui gémit d'une interminable litanie de sanglots. Sans doute, on ne souffre pas toujours, et parfois même l'on est heureux, et bien des maux trouvent ici-bas leur remède : mais combien où le prochain ne peut donner qu'une vaine pitié, combien où l'égoïsme laisse le malheureux se débattre, combien où c'est la méchanceté des hommes eux-mêmes qui est cause de la souffrance ! et c'est de ces maux que nous parlons.

Or, ne doit-il pas y avoir pour toutes les souffrances un moyen de soulagement ? et s'il y a des remèdes actuels pour quelques-unes, pourquoi pas pour toutes ? est-ce que notre soif naturelle de bonheur n'est pas aussi avivée dans cette dernière catégorie de fléaux que dans la première ?

A moins donc de tomber dans le pyrrhonisme qui nie la douleur mais ne la guérit pas, à moins de succomber au dés-

(1) C'est en somme l'argument de Kant, pour qui l'injustice régnante et l'inégalité actuelle des hommes postulent en l'autre vie un redressement et un Dieu sanctionneur.

espoir qui ne la guérit pas davantage, et est aussi contraire à la nature, — voilà comme, ne trouvant point de remède auprès de nous, dans le monde, nous sommes invinciblement portés à en chercher au-dessus de nous, en dehors du monde ; à crier notre peine à une Puissance surhumaine, secourable et juste, qui nous prenne en pitié, à implorer cet Etre bienfaisant qui, lui, dès à présent, puisse nous soulager ; nous soulager : directement, par sa protection, par son intervention, plus fortes que toutes les puissances du mal ; indirectement, en nous assurant que toutes ces misères bien supportées nous vaudront, dans une vie meilleure, un poids éternel de gloire (1).

Et comme un désir naturel ne saurait être vain, il doit exister ce remède à notre malheur ; elle doit exister au-dessus de nous, cette Providence puissante et secourable, seule capable de nous assurer, dès à présent, soulagement.

Ainsi donc, nous aboutissons de ces deux façons, et pour l'au-delà, et déjà pour ici-bas, à la notion d'une Providence postulée par notre soif de bonheur. Elle doit être intelligente, pour entendre notre appel, puissante pour être capable de nous assurer ce bonheur, et bonne pour le vouloir. Mais si nous voulions établir son infinie perfection, et prouver qu'elle est unique, il faudrait recourir à d'autres considérations : la preuve actuelle n'a pas établi autre chose que l'existence d'une Providence en dehors du monde.

Ce qu'il importe surtout de remarquer pour qu'il n'y ait pas de méprise, c'est que, de ces deux façons, nous aboutissons à Dieu non pas comme au Bien Suprême dont la possession même nous béatifiera, non pas comme à la Vérité incréée qui devra luire elle-même à nos esprits pour en combler toutes les aspirations : mais comme à la Providence puissante, juste et bonne, qui, dès à présent, écoute le cri de notre cœur : et qui, sinon pour cette vie, du moins pour la vie future, nous assurera la possession sans fin du bonheur naturel auquel nous aspirons. Dieu n'est pas, sinon indirectement, l'objet du bonheur naturel à l'homme : Il en est la condition indispensable.

Mais la preuve n'en est pas moins efficace. Taine a beau dire : « La plaisante démonstration de l'immortalité de l'âme que les révoltes du cœur ! » il eût pu ajouter : « la plaisante démonstration de l'existence de Dieu ! » puisque le procédé est le même, et que les deux vérités sont ici connexes. Et

(1) « Quel est donc l'athée qui n'a pas dit : « Mon Dieu ! » au chevet de sa mère mourante ? » (Proudhon.)

pourquoi plaisante, s'il vous plaît ? Cet instinct de la béatitude illimitée qui se manifeste dans les « révoltes du cœur » n'est-il pas à expliquer aussi bien que le système du monde ? Et que nous importe en vérité de savoir « comme vont lune, étoile polaire », si nous ignorons la destinée de l'homme et les conditions de son bonheur ? n'est-ce pas là une de ces questions intéressantes par-dessus toutes les autres? Et s'il n'y a pas d'autre explication raisonnable à un tel désir naturel que la possibilité de l'atteindre, et si ce bonheur ne peut être obtenu que s'il y a une vie future, et une Providence pour nous en garantir la tranquille possession, que manque-t-il à cette preuve pour être concluante !

Et comme cette doctrine est consolante ! « La France souffre, écrivait au début de la guerre Paul Bourget, et comme toute créature humaine qui souffre, elle a besoin de Dieu, parce qu'elle a besoin que cette douleur ait un sens. Croire en Dieu c'est d'abord cela ! C'est affirmer qu'il y a une signification à la vie et à la mort, qu'une intelligence, une justice, un amour infini nous accompagnent à travers des épreuves, dont nous ne comprenons pas pourquoi nous les subissons. Croire en Dieu, c'est espérer devant l'agonie, c'est affirmer que cet effroyable écrasement de tout l'être sensible n'est pas une destruction, que notre existence n'est pas un guet-apens brutal et stupide où nous aurions été jetés sans l'avoir mérité. Croire en Dieu, c'est à cette minute, pour le soldat qui tombe loin de son père, de sa mère, de sa femme, de son enfant, de ses amis, pouvoir se dire : « Quelqu'un a pitié de ma détresse ! » Et pour ce père, cette mère, cette femme, ces enfants, c'est pouvoir répondre à travers l'espace au cri déchirant qu'ils devinent : « Tu ne nous a pas perdus. » Croire en Dieu, c'est dans le suprême danger pouvoir implorer un secours. C'est penser, c'est sentir que l'univers n'est pas un implacable mécanisme de rouages aveugles qui, tôt ou tard, nous broieront, mais qu'il y a un jeu flexible des lois nécessaires, une part de liberté dans leur ajustage, d'indulgence dans leurs intentions, et, à cause de cette intime croyance, croire en Dieu, c'est pouvoir prier. » (1).

C'est qu'en effet si l'on ne sent pas le *besoin* de Dieu et de la prière, c'est-à-dire de la religion, quand on est heureux, quand on ne craint ni pour soi, ni pour personne, quand on se cantonne en son égoïsme, quand on est « embusqué », -- c'est sous la poussée de cette soif naturelle de bonheur que

(1) *Echo de Paris*, 25 décembre 1914.

dans les grands fléaux publics comme ceux de la guerre, où les précautions humaines sont impuissantes à nous sauver, il y a une telle recrudescence de la religion ; c'est cet attrait alors irrité qui fait crier vers le ciel.

Et combien désolante l'attitude que voudraient, jusque dans ces malheurs publics, nous imposer les maîtres de l'irréligion moderne, s'ils nous répétaient comme dans un discours trop fameux : « Nous avons arraché les consciences humaines à la croyance. Lorsqu'un misérable, fatigué du poids du joug, ployait le genou, nous l'avons relevé, nous lui avons dit que derrière les nuages il n'y avait que des chimères. Ensemble, et d'un geste magnifique, nous avons éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera plus. Voilà notre œuvre, notre œuvre révolutionnaire ! » (1).

Alors, dira le malheureux, point de pitié, point d'espoir ! — Non, rien, aucun remède auprès de toi, aucun remède au-dessus de toi : souffre et meurs, c'est ton lot : d'autres se réjouissent, mais toi, tu es fait pour une douleur sans espérance ! inutile de regimber ! bien d'autres avant toi ont été broyés par l'aveugle nature, c'est ton tour ! — Langage monstrueux et désespérant ! Quel réconfort au contraire ne puise pas le misérable pour le support de ses maux, dans la certitude qu'une Bonté supérieure veille sur lui, que la douce main de Dieu le tient, le berce, le protège, ne le laissera pas, quoi qu'il semble, écraser tout à fait, — et qu'Il rassemblera dans une vie sans fin tous les êtres chéris que la mort aura séparés !

§ II. — Autres arguments sur le désir du bonheur.

A cet argument psychologique, tant en faveur de l'immortalité de l'âme que de l'existence de Dieu, se rapportent d'autres formes, voisines, mais qui sont loin d'être aussi probantes. Nous en examinerons deux : le désir de Dieu, la méthode d'immanence.

I. — *Le Désir de Dieu*

Souvent est proposé un argument qu'on peut ramener à ce schéma : Nous avons une tendance naturelle au Bien Su-

(1) Discours de M. Viviani à la Chambre des Députés, le 8 novembre 1906.

prême. Mais un désir naturel ne peut être vain, et suppose la réalité de son objet. Donc Dieu, Bien Suprême, existe. — Un tel argument est-il valable ? — Oui, affirment bon nombre de philosophes, tant scolastiques que modernes. Nous croyons au contraire, avec plusieurs, qu'une telle voie n'est pas efficace, car la majeure de l'argument n'est nullement établie.

Avons-nous en effet une tendance naturelle au Bien Suprême ? — Il faut distinguer : une tendance naturelle à la béatitude en général, c'est-à-dire à un bien réel, notre bonheur subjectif, mais seulement indéfini, tout en intensité qu'en durée, très bien ; une tendance naturelle à un Bien objectif positivement Infini qui serait Dieu, non. Et ceci, on peut le prouver de diverses façons.

Tout d'abord, nous qui sommes des natures essentiellement finies, comment concevoir que nous puissions naturellement désirer autre chose qu'un bien toujours fini en acte, même s'il est infini en puissance ! — Du reste, l'intelligence et la volonté sont des facultés situées sur le même plan. Or, quel est l'objet proportionné de l'esprit ? ce n'est pas l'Etre subsistant qu'est Dieu, comme le prétendent les Ontologistes, mais bien l'être du monde qui nous entoure, dans sa nature et dans sa réalité avec toutes ses causes ; et si la connaissance parfaite des choses exige évidemment la connaissance de leur cause efficiente et finale, et qu'il n'y ait pas d'autre raison suffisante de ces choses qu'un Dieu Infini, Dieu rentre ainsi dans l'objet proportionné de notre connaissance : mais Il n'y rentre qu'en fonction du monde, que parce qu'Il en est la seule Cause efficiente première, l'Exemplaire suprême et la Fin dernière, et qu'Il doit être connu comme tel pour que les choses le soient parfaitement ; et au reste, la connaissance de ce Pur Esprit Infini qui rentre ainsi dans l'objet proportionné de notre intellect, n'est qu'une simple connaissance par analogie avec ces choses qui, elles, en sont l'objet premier. — La volonté, faculté spirituelle subordonnée à l'intellect, puisque nous ne désirons rien qui ne soit tout d'abord connu, aura donc elle aussi pour objet proportionné, ce même objet de l'intellect, conçu comme bien, c'est-à-dire susceptible de satisfaire un appétit. Et de la sorte, si l'objet naturel de notre esprit, c'est le monde et ses causes, l'objet naturel et proportionné de notre désir, s'il est à prendre en dehors de nous ne peut être non plus que le bien réel correspondant, l'ordre objectif des choses parfaitement réalisé. Seulement, de même qu'on ne connaîtrait pas les choses si on ne connaissait de quelque façon leur cause, et qu'ainsi Dieu rentre par un biais

dans l'objet proportionné de l'esprit ; — de même, puisque l'objet proportionné de notre appétit rationnel, l'ordre parfaitement réalisé en ce qui nous concerne, exige comme Condition indispensable la bienveillance toute-puissante d'un Dieu-Providence : Dieu entrera lui aussi, indirectement, dans l'objet naturel de cet appétit. Mais ce n'est pas à lui que va le premier désir de notre nature : il va au bonheur directement, à Dieu s'Il est reconnu indispensable au bonheur.

C'est encore plus évident si l'on consulte l'expérience. Est désir naturel en effet « *quod semper, et necessario, et ab omnibus appetitur* », ainsi est naturel le désir d'une béatitude illimitée, à laquelle, en tout acte, tendent nécessairement tous les hommes. Mais ni les peuples de l'antiquité, ni ceux d'aujourd'hui non chrétiens, ne mettent leur fin dans la parfaite connaissance et possession de Dieu. Et même chez les chrétiens, *a fortiori* chez les autres, la vision béatifique, seule façon de réaliser la possession d'un Bien positivement Infini, est tout à fait en dehors des appétits quotidiens du vulgaire : elle n'est donc point l'objet d'une tendance naturelle. Nous n'avons à cet égard que des appétits élicites, appétits plus développés chez une âme formée à la vie chrétienne : *Fecisti nos ad te*, disait Saint Augustin, *et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* ». — On ressent quelquefois le besoin de Dieu, d'une Providence puissante et secourable qui nous vienne en aide ; mais c'est seulement, comme il a été dit, quand nous sommes dans des afflictions où nous ne voyons pas de secours humain : le besoin de Dieu, le besoin de prier, n'est pas autre chose alors que la manifestation de l'appétit naturel du bonheur qui toujours, lui, nous sollicite. On riait, on s'amusait sur le *Titanic*, une heure avant la catastrophe, et nul ne sentait alors le besoin de prier ; mais quand, le choc produit, la situation apparaît dans toute son horreur, et que nul secours humain n'est à espérer, alors tous, catholiques, protestants, sceptiques mondains, sentent le besoin de se tourner vers le ciel. Et sous les formidables rafales d'artillerie qui font craquer tous les abris comme des fétus ; quand, pour monter à l'assaut, il faut franchir le parapet de la tranchée, le soldat aussi se recommande naturellement à une Puissance supérieure (il peut même parfois souhaiter simplement la mort, car la mort c'est pour lui la fin de se maux). Quand il est tranquille, à l'arrière, il peut encore prier, il en a même le devoir, il n'en sent pas le besoin ; et la guerre finie, il court aux théâtres et aux dancings, car si l'homme a toujours l'attrait naturel du bonheur, les parcelles qu'il en trouve en

dehors de la religion suffisent souvent à étancher sa soif du moment. Après quoi soupire l'homme d'ordinaire ? un honneur, un succès, une volupté, une partie de plaisir ! Et même s'il est affligé de maux guérissables, il recourt à ces remèdes, et non pas à Dieu : il va se chauffer s'il a froid, se soigne s'il est malade, reste en son abri si la tempête fait rage. Il n'y a pas d'autre besoin de Dieu, de la religion, de la prière, que dans les maux sans remède ; et partant point d'appétit naturel, c'est-à-dire constant, nécessaire, universel, de Dieu.

Enfin, une dernière raison *ad hominem*, car ce sont surtout des catholiques qui prétendent que Dieu est l'objet naturel de l'appétit de l'homme. N'est-ce pas confondre ainsi fin naturelle et fin surnaturelle, comme font les Ontologistes pour la connaissance de Dieu ? Sans doute, la possession de Dieu, l'union au Bien Suprême telle que l'enseigne le christianisme, est capable de remplir, et avec surabondance, toutes nos tendances naturelles au bonheur. Et Saint Thomas le décrit en des termes où il n'y a rien à retoucher dans ce magnifique chapitre 63 du livre III de la Somme contre les Gentils, où il montre que vérité, conscience vertueuse, honneur, gloire, fortune, volupté sans mélange, seront donnés aux élus par la possession de Dieu, et tout cela sans fin. Mais cette union à Dieu est surnaturelle, et n'est aucunement postulée par notre nature. — Et quand, pour sauvegarder la distinction, entre les deux fins, on nous assigne pour terme dans l'ordre naturel, non la claire vision, la possession du Bien Infini, mais la froide connaissance raisonnée de Dieu, car, disent unanimement tous les philosophes chrétiens, « naturellement, nous n'étions destinés qu'à connaître Dieu par raisonnement », quelle chute à ces aspirations invincibles de tout notre être au bonheur ! vous découvrez en moi un prétendu appétit de l'Infini, et vous ne lui donnez que ce maigre morceau pour le rassasier ! Qu'est-ce que je veux ? — le bonheur complet, l'ivresse de tout mon être en la possession illimitée du bien. Or qui dira que cette froide connaissance analogique de Dieu, par le concept que je m'en formerai, la connaissance qui terminera un raisonnement même exact, constitue le bonheur auquel j'aspire ! C'est un élément du bonheur, puisque mon esprit est inquiet tant qu'il n'a pas atteint la raison dernière de son objet propre ; ce n'est pas là le bonheur tout entier : « *status omnium bonorum congregatione perfectus* », satisfaction ordonnée de toutes les puissances humaines par la possession indéfectible et sans mélange de peine, de tout le bien dont elles sont présentement susceptibles !

Laissons donc un pareil point de départ : nous ne convaincrons personne en voulant partir d'un prétendu désir naturel qu'il ne ressent pas.

C'est sans doute parce que le St. Thomas, et dans sa Somme Théologique, I° II° Qu. 2 sq., et dans la Somme contre les Gentils L. III, ch. 25-37, semble accorder créance à un pareil argument qu'il est aussi communément proposé. Mais dans ces mêmes articles ou dans les chapitres voisins, il affirme nettement, et toute la théologie avec lui, que le désir de posséder Dieu dépasse les capacités de notre nature, que sa contemplation dans le ciel est toute surnaturelle. Au reste, il suffit de parcourir, au Livre III de la Somme contre les Gentils, ces chapitres 25 à 37 : « Fin et félicité de l'homme », qui se terminent par celui-ci : « Que la béatitude suprême de l'homme consiste dans la contemplation de Dieu » ; — et les chapitres suivants 38 à 63, qui traitent de cette contemplation, pour s'apercevoir de suite que cette contemplation de Dieu qui, selon Saint Thomas, est la fin dernière de l'homme, n'est autre que la vision béatifique, c'est-à-dire la fin non pas naturelle, mais surnaturelle.

Si donc, pourtant, il dit que Dieu ainsi possédé est l'objet nécessaire et suffisant de notre béatitude ; s'il énonce, sans autre précision, que notre fin, c'est la contemplation de Dieu, ne faut-il pas entendre fin non pas naturelle, mais surnaturelle ? Et s'il cherche à l'établir par des arguments de simple raison, s'il tente de prouver que notre désir naturel n'est rassasié que par cette contemplation, n'est-il pas raisonnable d'appliquer à ce point de doctrine ce qu'on peut également dire de certains arguments rationnels invoqués par lui, en faveur de la Trinité ? Ce sont là, avertit le S. Docteur lui-même, « certaines similitudes qui pourtant ne suffisent pas pour que la vérité dont il s'agit soit démontrée ou intrinsèquement comprise » (1), les seuls arguments efficaces ici sont ceux qui s'appuient sur les données de la révélation, mais l'on peut aussi montrer les harmonies du mystère avec la nature créée.

De même, Saint Thomas ne veut pas non plus établir apodictiquement, par les seules lumières de la raison, que notre vraie fin, c'est de contempler Dieu face à face, il sait fort bien que c'est là quelque chose de purement gratuit, qui n'est donc pas l'objet d'un désir vraiment naturel. Mais, puisque de fait nous n'avons pas d'autre fin, et parce qu'il argumente aussi pour des infidèles, il cherche en nous ce qui lui permet-

(1) *S. contra Gent* L. I. c. 8 : cf. Billot. *De Deo uno et trino* ed. 5, 456 note : *Dissertatio J. M. De Rubeis*, O. P. § 5.

tra de montrer les harmonies entre les dogmes de la foi et les tendances les plus manifestes de notre nature, il accentue le vide laissé en nous par tous les objets créés : la doctrine chrétienne doit être vraie, elle qui repond si bien aux désirs de l'homme, et qui même les dépasse. Ce ne sont pas là pour lui des raisons démonstratives, mais quand le mystère est par ailleurs établi, elles en montrent la parfaite convenance. — Concluons : les aspirations de l'âme humaine postulent une béatitude subjective illimitée, et non un Bien objectif positivement Infini : point de désir naturel de la possession de Dieu, qui puisse nous servir de base pour remonter à son existence.

II. — *Méthode d'Immanence*

A cette voie s'en ajoute d'autres, plus ou moins développées. C'est notamment une méthode, appelée d'immanence, exposée de diverse façon par les auteurs qui la patronnent ou la discutent. Dans cette voie, pour aboutir à Dieu, la raison n'aurait pas à intervenir : nous postulerions Dieu par le cœur, et ce contact direct supprime toute démonstration. Nous tendons à Dieu, nous avons besoin, nous avons soif de Lui, insistent les partisans de cette méthode : et, par le fait, l'âme est projetée vers Dieu « sans circuit de raisonnement du fini à l'infini. L'âme touche Dieu, il y a un contact entre Dieu et nous ». (P. Gratry.) C'est par le cœur qu'on l'atteint, Dieu est affaire de sentiment. « Il n'y a pas seulement des vérités de raisonnement. Il y a des vérités d'action. Il y a des vérités d'intuition, des vérités de cœur »... La science « a rendu enfin leur place à ces puissances de sentiment dont Pascal disait avec tant de sagacité qu'elles ont leur raison que la raison ne connaît pas, signifiant par là non point qu'elles vont contre la raison, mais qu'elles la complètent, qu'elles lui ajoutent l'élément qui lui manque pour s'adapter à la vie... » Car l'idée dominante de cette philosophie, « c'est que la vie, dans sa richesse intime et sa spontanéité secrète, est irréductible à la pensée. Hors de nous, elle dépasse notre expérience. En nous, elle dépasse notre conscience.» (1).

Distinguons dans ces sortes d'argumentations qui ne sont pas toujours très cohérentes, deux éléments fort distincts. Si

(1) Paul Bourget, *Echo de Paris*, 25 décembre 1914. Et ceci est moins bien que le magnifique début du même article reproduit ci-dessus.

c'est Dieu lui-même, le Bien Suprême, qu'on dit être au terme de nos aspirations, nous avons vu que ce ne peut-être que par un appétit élicite, qui suppose déjà la connaissance ; qui, en tous cas, du moment qu'il n'est pas strictement naturel, ne suppose nullement la réalité de son objet ; pas plus que n'existe une fortune dans la mansarde du malheureux, parce que celui-ci en concevrait le désir. — Si c'est le bonheur, il y a là une base légitime d'argument rationnel : car il est bien certain qu' « une explication de l'univers n'est vraie que si elle est totale... et qu'il faut rendre compte » de ce désir incoercible du cœur humain « comme de la formation du système solaire » (1). Mais, précisément, c'est là une « explicaiton », c'est là « rendre compte », et une explication, et un compte à rendre ne peuvent être qu'affaire d'intelligence.

Ils s'arrêtent donc tout au moins à mi-chemin, ceux qui se bornent à une vague croyance en l'existence d'un Dieu-Providence, répondant aux besoins de notre cœur. Car si cette croyance est irraisonnée, si elle n'est qu'un cri du cœur, œuvre de sentiment, le froid analyste surviendra, et dans sa logique impitoyable dira : cette croyance est douce au cœur, c'est vrai, mais qu'en est-il au juste ? nous n'en *savons* rien : savoir est fonction de l'esprit, et l'esprit de l'homme ne peut atteindre à ces réalités : nous restons dans l'agnosticisme théorique. On ajoute bien : agissons toutefois comme si Dieu était, et se tenait prêt à nous secourir ! le pragmatisme vient au secours de l'agnosticisme. Mais :

1° Pouvant dire dans ma raison, au moment même où je tends à Dieu de tout mon instinct : « je ne sais s'il y a un Dieu ! », ce doute, à l'égard de Dieu, est blasphématoire : il met en question non un seul attribut, mais son existence

Mon doute insulte en moi le Dieu de mes désirs !

(Sully-Prud'homme.)

2° Et si je me tiens ferme à ce doute insoluble de l'esprit, la croyance elle-même de mon cœur vacillera : l'agnosticisme de la pensée troublera inévitablement ce cœur qui, désemparé, ne trouvera plus Dieu, et alors que devient-Il ?... D'autant que ce n'est pas toujours à Dieu que vont les tendances de l'homme. Parfois même nous le repoussons. Il n'y a pas que le poète, enivré par les charmes d'une simple créature, qui jette au Créateur son cri de blasphème : « Garde ton ciel, j'ai son amour ! » Souvent, Dieu n'apparaît au libertin que comme le justicier gêneur qui lui empoisonne sa jouissance par la menace de rigoureux châtiments ; et l'impie alors, loin de postuler Dieu, ne demanderait pas mieux que d'être

(1) P. Bourget, loc. cit.

assuré qu'il n'est pas. Ce n'est que par instant que nous tendons à Dieu. Et, puisque les partisans de cette méthode d'immanence refusent à la raison la faculté de parvenir à Dieu, ne l'accordant qu'au sentiment : quand cet éclair fugitif, cette aspiration passagère aura disparu, pour laisser l'homme ce qu'il est, essentiellement terrestre, Dieu, n'étant plus atteint par le cœur et ne pouvant l'être par l'esprit, n'est plus rien pour nous. Il cesse simplement d'exister.

3° Enfin, toute la philosophie y est engagée : la raison est-elle, oui ou non, capable d'atteindre le vrai ? — et détruisant la notion de vérité, « conformité de notre esprit avec la réalité », faut-il y substituer l'utilité pratique et dire qu'une légende est vraie pour l'enfant, puisqu'elle berce son sommeil, — et que de même la croyance en Dieu est vraie parce qu'elle endort nos douleurs ?...

Et sans doute, les mystiques, d'une façon habituelle, et d'autres, à de certains moments, ressentent en eux la présence intime de Dieu : c'est une façon de le connaître qui s'ajoute aux autres : mais elle n'est pas exclusive, et n'est pas à la portée commune. Et sans doute encore, il peut y avoir ici, pour quelques âmes d'aspirations très hautes, une certaine suppléance de la raison par le sentiment : si ce chemin les mène à Dieu, qu'ils le prennent ! mais y conduit-il de lui-même ? — Non, et si même le point de départ, si la base de l'ascension de l'âme à la vérité est le sentiment, — et le sentiment fournit, avons-nous vu, une base de raisonnement tout aussi légitime que l'ordre du monde ou son imperfection, — la seule façon logique de parvenir à la certitude de l'existence de Dieu, qui est affaire de vérité, sera un raisonnement de l'esprit sur ces aspirations du cœur.

Ainsi, ce n'est pas seulement parce qu'exclusive, mais parce qu'en soi inefficace, que cette méthode d'immanence, du moins telle qu'elle vient d'être exposée à propos du problème de Dieu, cette méthode qui voudrait emmurer la raison quand il s'agit pour l'homme de franchir les bornes du monde matériel, est déficiente et erronée.

Et que devient du reste, avec une telle méthode qui mutile l'homme de sa raison, l'axiome de toute cette philosophie nouvelle, la belle devise de Platon : « il faut aller au vrai avec toute son âme » ? Notre esprit n'est-il donc point partie de notre être ? il en est même la partie supérieure, la lumière sans quoi tout le reste est ténèbres.

Mais nous, nous allons au vrai avec toute notre âme. Cher-

che, dit d'abord le cœur à l'esprit, il doit y avoir, par derrière ce monde, au-delà de ces éléments sensibles qui sont impuissants à me satisfaire, une autre vie où mon bonheur sera complet, j'ai soif, et rien ici-bas pleinement ne me désaltère ; je souffre, et nul ne me peut consoler ! Le cœur pousse ainsi l'esprit à rechercher. Et ce désir du cœur fournit ensuite à l'esprit, qui seul est à même d'atteindre formellement le vrai, une prémisse lui permettant de conclure à l'existence d'un Dieu, sans qui ce désir naturel est inexpliqué.

Et ainsi, si nous interrogeons le monde, nous écoutons aussi l'appel intime de nos consciences ; et l'esprit, sollicité par le cœur, entend la réponse de l'un et de l'autre, qui, dans un accord harmonieux, nous clament de toute leur voix, que la Cause efficiente de tout l'univers, et l'infaillible Garant de notre propre bonheur :

C'est le Seigneur, le Seigneur Dieu !

F. Monnier

LE CONGRÈS DE PHILOSOPHIE D'OXFORD [1]

(*Suite*)

Le Professeur *Boodin* voulut nous intéresser au pragmatisme, en nous montrant qu'il s'était inspiré de l'empirisme anglais, et qu'il est devenu le point de départ de mouvements philosophiques récents. Insistant sur la valeur pratique du pragmatisme, il rappela que ce système eut une influence effective sur la civilisation américaine, aussi bien dans le domaine politique et social que dans le domaine religieux et scientifique.

Mais si le pragmatisme est une mouvement complexe, ce n'est point une atmosphère philosophique, mais une philosophie. Ce qui amènerait une certaine confusion dans l'exposition de ce système, c'est d'une part, l'abus de langage métaphorique, qui fut la cause de malentendu que William James était le premier à regretter, et d'autre part, les défauts d'une terminologie qui associa au pragmatisme un certain nombre de termes qui lui sont complètement étrangers.

Mais il n'en est pas moins vrai que le pragmatisme a eu de sérieuses conséquences sur la philosophie. Non seulement il a développé notre conscience, en nous permettant de choisir entre des alternatives également vraies, mais encore il a contribué à établir une psychologie plus exacte du fonctionnement de la pensée. Ainsi, la pensée n'agit pas dans le vide, elle agit pour un but défini pour lequel il faut prendre en considération les caractères et tendances de la nature humaine sous tous ses aspects. Et c'est alors qu'on peut s'arrêter à une décision conforme à sa situation et à la fin qu'on poursuit en agissant.

A un autre point de vue, les méthodes scientifiques, vues à la lumière du pragmatisme, ont une signification et une valeur plus nettes. Car la recherche de la vérité prend alors un caractère essentiellement empirique ; c'est pouquoi on ne doit parler que de vérités au pluriel, car la vérité au singulier, est un idéal-limite que l'homme ne peut atteindre. Pour la science, la vérité n'est autre chose qu'une hypothèse capable de produire certains effets dans un monde

(1) Voir *Revue de Philosophie*, Janvier-Février 1921.

complexe. Ainsi une hypothèse est vraie lorsqu'elle aboutit aux faits auxquels on pensait aboutir ; et au point de vue de notre conduite, on peut dire qu'une idée est vraie, lorsqu'elle nous permet de prendre tous les moyens nécessaires pour nous maintenir dans la direction choisie.

Enfin le pragmatisme favorise la puissance créatrice de la vérité : car dans certains cas, comme ceux qui se présentent surtout en psychothérapie et en sociologie, la croyance en la vérité d'une idée, est bien souvent un des facteurs importants qui rendent cette idée vraie, ce qui fait que la vérité est une sorte d'addition créatrice à notre monde et non point une simple copie de ce monde.

L'attitude personnelle du Professeur Boodin, quoique pragmatiste, tend fortement vers le réalisme : pour lui, l'esprit ne doit pas borner son activité à se construire des idées et des jugements, il doit aussi participer à un monde d'idées existant en dehors de lui. La connaissance ne doit pas être rapportée uniquement à une série d'expériences individuelles, elle doit aussi avoir des rapports avec une réalité objective, indépendante de son expérience individuelle : la connaissance doit donc consister non seulement à construire, mais aussi à inciter. La métaphysique du Professeur Boodin qu'il appelle un « pragmatisme réaliste », consisterait à réduire les différences qui présentent les objets, considérés objectivement les uns par rapport aux autres, à certains types fondamentaux. Et cette marche analytique devrait s'aider des résultats obtenus dans toutes les parties du domaine de l'intelligence.

En retraçant l'histoire de l'idéalisme américain, le Professeur *Hoernlé* fit l'éloge de la grande œuvre de Josian Royce, le fondateur de cette école florissante. Le problème que s'était posé Royce consistait à réconcilier la religion et les sciences ; car il avait remarqué que les dogmes traditionnels des religions chrétiennes étaient en conflit avec les vues modernes de la philosophie, comme par exemple, l'évolutionisme, le mécanisme, la morale biologique, le positivisme ou la religion de l'humanité. Pour résoudre ce problème, Royce a dû abandonner plusieurs croyances peu rationnelles de la religion, et rejeter plusieurs pratiques religieuses. Ainsi il put « sauver » la religion en en donnant une interprétation philosophique, qui permet de la considérer comme la source des activités des individus, et en quelque sorte, comme le but de ces activités.

LA MORALE ET LA RELIGION

La discussion sur les rapports de la morale et de la religion fut une des plus intéressantes que l'on entendit au Congrès d'Oxford.

M. le Baron F. von Hügel se plaçant à un point de vue particulier, considéra la religion comme un sentiment, une émotion, une attitude produite par la croyance à un Etre Suprême. Et il montra que la Religion, sous cet aspect, produit chez des hommes étrangers à toute controverse, certaines dispositions morales qui finissent par devenir chez eux des habitudes indissolublement liées à l'existence des idées religieuses. L'humilité, l'héroïsme, la solidarité, la bonne foi, enfin un bonheur qui s'étend en profondeur et non pas en surface, telles sont les grandes vertus, les dispositions morales par excellence qui se manifestent chez l'homme sous l'influence de l'idée religieuse, et dont la valeur est reconnue même par l'agnosticisme le plus circonspect.

Partageant les vues du Baron von Hügel, le Professeur *J. Chevalier* remarque que tous les hommes, même les moins civilisés, ont la notion des choses qui sont à faire, et plus encore, des choses qui ne sont pas à faire. Ce fait indéniable a son fondement dans les choses mêmes, qui possèdent une force qui leur est propre, et qui fait qu'elles s'imposent d'elles-mêmes : d'où le caractère idéal et impératif de la norme qui préside aux actions humaines, et qui subsiste identique à elle-même, en dépit des variations des mœurs et du progrès des sciences.

Pour expliquer ce principe de pensée et d'action, on se trouve en présence de deux théories : le positivisme, qui considère ce principe comme un fétiche, un produit de l'esprit humain, et le spiritualisme, qui le considère comme l'appréhension d'une réalité supra-sensible et supra-conceptuelle que l'esprit ne fait pas, mais qu'il constate, fût-ce même d'une manière médiate et imparfaite. Mais le positivisme, en considérant le bien comme une production de l'esprit collectif, un inconscient, et le sentiment d'obligation comme la résultante d'une habitude héréditaire, c'est-à-dire encore d'un inconscient, rend factice l'objectivité de l'idée morale ; elle en fait une chose imposée, une contrainte. Mais cela revient à nier la caractéristique même de la morale. On ne saurait donc considérer les morales positives comme des théories morales, mais plutôt comme des sciences des mœurs.

Il reste donc à considérer la morale comme l'expression

relative d'une réalité supra-humaine et en quelque manière absolue. Or, ainsi comprise, la morale implique une métaphysique qui la fonde : l'impératif suppose un idéal qui commande. Cet idéal c'est le Bien constant, c'est Dieu ; et sa loi est la loi même de notre nature, elle nous oblige sans nous contraindre, et nous ne sommes vraiment libres qu'en lui obéissant. Il n'y a donc de morale réelle et autonome, qu'une morale métaphysique : et cette morale est même indépendante de toute religion positive, car toute révélation suppose préalablement la connaissance rationnelle du Dieu véritable, d'où découle l'existence de la loi morale et des sanctions que cette loi implique. C'est donc la métaphysique qui enseigne aux hommes l'usage de la raison, et « seule elle fonde la justice et le droit, et sa méconnaissance serait, pour notre civilisation, le prélude d'une catastrophe irrémédiable. »

D'après *Principal Jacks*, toute discussion sur les rapports de la religion et de la morale doit avoir un but essentiellement pratique, car il ne s'agit point seulement d'expliquer et de justifier l'idéal moral, mais il faut encore en faciliter la réalisation. Ceci est d'autant plus vrai que si les conclusions d'une étude sur les rapports de la morale et de la religion tendaient à affaiblir les motifs d'une bonne conduite, on s'apercevrait aussitôt que ces conclusions sont fausses, et réciproquement. C'est pourquoi M. Jacks cherche non seulement la vérité morale, mais encore le pouvoir moral, les moyens de réaliser la loi morale, de renforcer les motifs de moralité. Or, ceux qui pensent qu'on peut vivre une vie morale en se basant sur l'éthique naturaliste, sur une morale sans Dieu, sont dans le tort. Car une telle morale s'adresse plutôt à l'intelligence, et laisse de côté la volonté qui donne le pouvoir moral : elle ne saurait donc donner de résultats. En réalité une morale sans applications est nulle : la moralité naît lorsqu'on atteint son point d'application.

Mais il n'est pas toujours facile de suivre la loi morale, lorsqu'on pense qu'il est même difficile de se conformer aux mœurs et aux coutumes d'un pays. C'est ici donc qu'il faut faire appel à un principe d'action : quel peut-il être ? C'est la religion qui nous le donne dans cette force à laquelle aucune autre ne saurait résister : l'Amour. La Religion nous donne donc des motifs de conduite assez puissants pour vivre une vie morale. Et ainsi on peut établir des liens solides entre la Morale et la Religion.

Cependant M. Jacks ne pense pas que la Réalité morale

s'identifie avec Dieu. Sans doute la croyance à un Dieu personnel peut nous porter à agir moralement, mais cette croyance est le résultat d'une expérience religieuse très impressionnante si l'on veut, mais non point logiquement nécessaire à la morale. Toute idée religieuse pratiquement voisine de celle de Dieu produirait les mêmes effets dans l'ordre moral.

Le Professeur *J. A. Smith* pense que la Métaphysique et la Religion dépassent la Morale par ce fait qu'elles contiennent un élément de croyance étranger à la Morale. Celle-ci a une existence et une valeur subjectives, mais indépendantes de tout élément de croyance, et ce qui la caractérise c'est le sentiment d'obligation. Cependant, au sujet des rapports de la morale et de la religion, une question se pose : la morale subit-elle une influence extra-subjective ? Qu'est-ce que l'expérience morale comme telle nous permet-elle de penser quant à son environnement métamoral ? On ne saurait nier que cet environnement existe, et qu'il est caractérisé par le sentiment d'adoration envers un Etre Suprême. Mais cet objet d'adoration, dont la morale n'a aucunement besoin pour elle-même, est-il transcendant ou bien est-il immanent à cet environnement métamoral qui nous est révélé par notre expérience morale ? M. Smith pense que l'expérience personnelle seule permet de répondre à cette question : la solution est possible sans doute, mais il n'en pourrait proposer aucune formule.

Le Professeur *Wildon Carr* résout la question de M. Smith dans le sens immanentiste. Pour lui, Dieu est un absolu dans lequel « nous sommes, nous nous mouvons et nous vivons ». Il ne peut pas ne pas exister, car son existence est affirmée dans l'acte même de la pensée. Il ne peut nous être transcendant, mais immanent : car Il est vie. Il est essentiellement activité : et en réfléchissant sur notre propre vie, nous découvrons que son principe ultime est l'esprit et non la matière. Mais quels liens nous rattachent à Dieu, et comment pouvons-nous le connaître ? C'est en étudiant les modes de notre propre activité spirituelle. D'autre part nous avons conscience que nous sommes l'expression d'un principe actif immanent en nous, quoique ce principe déborde nos limites individuelles dans l'espace et le temps. Le Professeur Carr nie que la religion dépasse la philosophie par la possession d'un principe transcendant, qui serait la personnalité de Dieu, et qu'elle peut seule, à l'aide de ce principe, interpréter la loi morale. Pour lui, la religion est non point

une attitude de croyance, mais une philosophie. Et cette philosophie n'est pas un vague panthéisme qui identifie la Nature et Dieu, au contraire, elle nie que la matière soit le principe ultime des choses. La Philosophie du Professeur Carr reconnaît un Dieu personnel, un Dieu esprit universel, identique à lui-même quoiqu'immanent dans toutes les formes sous lesquelles se manifestent la conscience et la vie.

M. Arthur Balfour considère la morale comme une partie d'un sujet plus vaste ; celui des buts ultimes de nos actions Nous pouvons construire une hiérarchie de ces différentes fins, mais la raison ne peut jamais dire laquelle est la meilleure : l'expérience personnelle permet seule de trancher cette question, en nous permettant de distinguer, à la longue, les fins bonnes des fins mauvaises. La morale intervient lorsqu'il se produit un conflit entre des fins de caractère différent, en nous présentant des motifs d'action. Le motif le plus puissant serait l'amour et en particulier l'amour de Dieu ; par là la religion serait rattachée à la morale. M. Balfour pense que la morale ne saurait exister indépendamment de la Religion, et qu'il serait difficile de suivre la loi morale si l'on pense que le monde est le produit d'un mécanisme aveugle.

On peut le remarquer, les moralistes du Congrès d'Oxford reconnaissent, en général, l'efficacité de la religion sur la conduite des hommes. Même *M. Belot*, qui développa brièvement les principales idées de sa morale positive, reconnut que les idées religieuses jouent un rôle assez important dans l'éducation de la jeunesse.

LA PHILOSOPHIE DE L'ART

L'Esthétique eut aussi sa part dans les travaux du Congrès : il s'agissait de préciser les rapports de l'intelligence et de la matière dans la réalisation d'une œuvre d'art.

M. Marriott attira l'attention sur ce fait que la réalisation artistique d'une idée ne peut point être considérée indépendamment des propriétés de la matière qui contribue à cette réalisation ; et il soutint que l'esprit ne conçoit une idée artistique qu'en fonction des moyens employés pour sa réalisation. Ainsi, dit-il, une croix de pierre doit être différemment conçue d'une croix de bois, tant comme forme que comme proportions, car les propriétés de la pierre et celles du bois conditionnent différemment la construction d'une croix. Et l'on ne peut pas dire, ajoute-t-il, que l'émotion que produit

en nous une œuvre d'art est indépendante de la connaissance que nous devons avoir des matériaux employés dans sa construction ; car si une œuvre jure avec les matériaux employés pour sa réalisation, nous en avons aussitôt conscience ; d'où l'importance du rôle de la matière dans la réalisation d'une œuvre d'art : *Ars est celare artem.*

Alors que les théories ordinaires sur l'art font peu de cas de l'influence de la matière sur l'esprit, M. Marriott affirme que l'art consiste tout d'abord dans l'usage caractéristique des matériaux employés à la réalisation d'une œuvre. Pour lui, la représentation de la nature et l'émotion esthétique, qui sont ordinairement considérées comme les éléments les plus importants de l'art, ont une valeur secondaire ; il les considère comme des conséquences de l'art, plutôt que comme les deux buts auxquels doivent viser toutes les productions artistiques. Et il va jusqu'à dire que ces deux éléments peuvent faire défaut dans certaines œuvres, sans qu'elles cessent pour cela d'avoir le cachet de l'art.

En somme, M. Marriott ne voit pas une distinction définitive entre l'art et le métier, mais simplement une différence de degré. Ainsi, il classe dans la même catégorie Michel-Ange et les peintres en bâtiment, Shakespeare et l'homme de lettres. Cette considération implique que le métier est une condition nécessaire de l'art, et c'est ainsi que l'homme qui sait se servir avec habileté d'un outil dans un métier quelconque, est à même de comprendre l'art dans toutes ses manifestations. Car, en dernière analyse, les qualités esthétiques ne sont, pour M. Marriott, que des qualités de nécessité. Enfin, si nous demandons à M. Marriott comment il définit l'art, il nous dira qu'il n'est autre chose que la nature considérée sous tous ses aspects, c'est-à-dire, tant au point de vue des formes dans lesquelles elle se manifeste à nous, qu'au point de vue de la nature et de l'organisation de l'esprit humain, sans oublier d'ajouter que l'activité de l'esprit agissant en présence de ces formes, est conditionnée par la nature des outils et des matériaux employés par l'homme pour la réalisation de ses idées.

Ces vues de M. Marriott furent vigoureusement critiquées par *M. Walkley*, qui lui reproche d'aborder la question « par l'extérieur » et de se retrancher dans une position extrême « en voulant atteler la charrue devant les bœufs ». Ainsi dit-il, la personnalité d'un artiste n'est point le résultat de la limitation de son art par la matière, mais l'acte même par lequel l'artiste s'extériorise par la réalisation de son idée. —

Mr. Walkley ne conteste pas que la nécessité n'occupe une certaine portion de champ de l'esthétique, mais il lui semble qu'on va au delà des prémisses, si l'on conclut que l'art et la nécessité se confondent. La conformité de l'œuvre aux propriétés des matériaux qui ont servi à sa production, ne saurait être le seul critère de la beauté, car on négligerait alors l' « intériorité » du sentiment esthétique. Un signe extérieur et visible ne saurait jamais expliquer à lui tout seul le sentiment intérieur que produit en nous une œuvre d'art. C'est pourquoi M. Walkley considère la thérorie de son adversaire comme trop incomplète, quoiqu'elle prétende convenir à toute la nature.

Pour M. Walkley, l'art est une « fonction » de l'esprit de l'artiste, et se confond avec la beauté. Citant la théorie expressionniste de Benedetto Croce, il regarde l'art comme un produit de l'imagination, comme une expérience de notre esprit. Et non seulement la beauté existe à son plus haut degré dans l'esprit de l'artiste avant d'être réalisée dans une œuvre d'art, mais encore celui qui veut apprécier cette œuvre ne saurait être capable de sentiment esthétique s'il n'a pas cette « expression to self ». Ainsi un artiste ne donne jamais un coup de pinceau sans l'avoir vu d'abord dans son imagination ; et s'il marque quelques lignes sans les avoir d'abord pensées, ce n'est point pour exprimer une idée qui n'existe pas encore, mais pour se créer un point d'appui en vue de nouvelles méditations.

En dernière analyse, il ne saurait exister de distinction entre les variétés d'un même art ou entre deux arts différents, au point de vue esthétique ; et la doctrine de Croce allant plus loin que celle de M. Marriott, non seulement classe tous les artistes dans une même catégorie, mais encore elle considère tous les hommes comme des artistes, en tant qu'ils sont capables d'exprimer une idée.

Mr. *Bullough* se rapproche de la position de Croce lorsqu'il affirme que même une pensée abstraite peut être l'objet d'une appréciation esthétique. Il pense qu'on devrait étudier une œuvre d'art en tenant compte du milieu social de l'artiste (influence dynamique). Mr. Bullough considère que le développement des arts mécaniques constitue un grand danger pour l'art. Cette opinion se rapproche de celle de Mr. *H.-J. Watt*, qui soutien que l'art ne doit pas être un gagne-pain. Mr. Watt conteste que la beauté se confonde avec la nécessité et le métier. Il pense aussi que l'aspect ob-

jectif de l'art ne saurait être limité à des données exclusivement sensorielles.

Pour Mr. *C.-W. Valentine*, une œuvre d'art est non seulement un moyen de communication entre l'esprit de l'artiste et l'appréciateur de son œuvre, mais encore un moyen de produire chez ce dernier l'expérience esthétique. Cependant l'activité imaginatrice de l'artiste ne saurait être l'unique facteur de la beauté : il faudrait lui ajouter les moyens qui permettent à cette activité de se manifester.

LE PROBLÈME DE LA NATIONALITÉ

Une des questions les plus importantes qui furent discutées au Congrès d'Oxford fut celle du problème de la Nationalité. La difficulté et la complexité de ce problème amena fatalement des divergences de vue assez prononcées parmi les philosophes qui prirent part à la discussion.

M. Elie Halévy soutint que cette paix durable à laquelle aspirent tous les peuples, doit être basée non seulement sur la libre détermination des peuples, mais encore sur les deux principes de l'équilibre européen et des frontières naturelles. Le principe de la libre détermination des peuples est trop simple pour être efficace à lui seul ; d'ailleurs les idées simples sont des idées révolutionnaires et guerrières parce qu'elles ne peuvent se poser qu'à l'exclusion et par la destruction de toute autre idée. Pour qu'il soit possible d'avoir une paix durable, il faut que les nations entre lesquelles on désire constituer une société pacifique soient, chacune d'elles prise en elle-même, bien constituées. Et il ne suffit pas pour cela de la volonté plus ou moins unanime des citoyens qui les composent respectivement : il faut, en outre, que les nations soient égales entre elles, dans la mesure du possible, afin que des forces nationales contraires, au lieu de se heurter, et de tendre réciproquement à s'anéantir, se limitent et se balancent. C'est à ce prix seulement que l'idée pacifiste peut être efficace : Wilson ne l'a pas compris ; son programme est devenu un programme guerrier, et nous sommes actuellement victimes des passions nationales qu'il a déchaînées.

M. Marcel Mauss aborda la question sous un point de vue pragmatiste et sociologique. Il attira l'attention sur le développement de l'interdépendance des peuples, et affirma que l'avenir des peuples consiste dans l'internationalisme qu'il considère comme favorable aux principes de l'indépendance

nationale, et du développement des nations. M. Mauss, définit l'internationalisme comme l'ensemble des idées, sentiments, règles et groupements collectifs qui ont pour but de diriger les rapports entre les nations et entre les sociétés en général : et il montra qu'il est des faits nouveaux dominant actuellement toute la vie des sociétés et qui permettront à « l'internation » de devenir une réalité. C'est d'abord l'interdépendance économique et morale des nations entre elles, puis la volonté des peuples de ne plus faire la guerre et d'avoir la vraie paix : enfin, la limitation des souverainetés nationales, qui serait le fait moral et politique le plus notoire de la Paix. Ce mouvement d'internationalisme, que les philosophes devraient efficacement favoriser, ne tend pas vers une supra-nation qui absorberait les autres nations ; au contraire, son but serait de situer les nations. L'internationalisme est aussi bien le contraire d'a-nation, que le contraire de nationalisme, qui isole la nation.

M. Théodore Ruyssen prévoit un conflit inévitable entre l'effort d'affranchissement des nationalités, et la tendance à la concentration imposée par une activité politique. En effet, si, d'une part, on satisfaisait intégralement toutes les aspirations nationales, on aboutirait à un émiettement des nations, qui irait à l'inverse du mouvement moderne de centralisation qui aboutit à la constitution de vastes formations politiques. Et d'autre part, on ne saurait abandonner le sort des peuples à la tyrannie d'une idée nationale imposée du dehors ou d'en haut par une autorité politique. M. Ruyssen propose une atténuation à ce conflit par une synthèse des principes qui se trouvent à la base de l'impérialisme et du nationalisme. La formule théorique de cette synthèse serait d'enrichir chez un peuple le sentiment national, sans lui présenter l'idéal national comme un absolu qui se suffise à lui-même, mais comme un facteur qui n'a d'efficacité qu'en fonction de la Société Générale des Nations. Pratiquement, c'est la Ligue des Nations qui devra réaliser cette idée en restreignant la souveraineté politique des nations, et en essayant de transformer les nations impérialistes en fédérations de nationalités, fédérations associées elles-mêmes en une libre confédération mondiale fondée sur la base du droit.

M. René Johannet se représente l'avenir sous un aspect très militariste à cause du développement que prend actuellement l'idée nationalitaire. En effet, dit-il, l'idée de patrie nationale, une fois née, tend irrésistiblement à son terme, qui est l'indépendance nationale. Cette indépendance une fois

assurée, la force des choses contraint cet état à réaliser son maximum de puissance, en d'adjoignant par force ou par ruse les nations moins résistantes. De la nation à l'empire, la différence est seulement chronologique, et non essentiellement irréductible, comme le prétendent les philosophes. « Car vivre, pour les États, ce n'est pas penser, c'est faire de la politique ». En somme, il semble impossible de rapprocher la nation et l'empire ; et le moyen terme qui rapprocherait ces deux extrêmes sera trouvé, non point par les théoriciens de la politique, mais par la philosophie de l'histoire.

Prof. Gilbert Murray pense que l'idée nationalitaire n'est ni sacrée, ni sublime, comme on le pense ordinairement, mais excessivement dangereuse pour la paix du monde. Ainsi, l'idée de nationalité est ordinairement la source d'un sentiment de fierté irraisonnée, qui affecte spontanément tous les membres d'une même nation. Ce sentiment, qui peut avoir une heureuse influence sur les individus d'une nation, arrive cependant à une période aiguë, où il va jusqu'à la folie, jusqu'au désastre. Cette période aiguë est produite soit par la haine contre un oppresseur, soit par l'ivresse du succès, comme le cas s'est présenté pour l'Allemagne. Persécutez un groupe déterminé de personnes, et aussitôt les membres de ce groupe s'uniront entre eux pour vous haïr. Pour remédier aux conséquences de ce sentiment dangereux de nationalité, M. Murray propose la « Ligue des Nations contre la Guerre ». Les membres de cette ligue conviendraient d'abolir la diplomatie secrète, d'empêcher les rivalités territoriales et commerciales, et enfin de ne point s'attaquer les uns les autres par surprise. Par là serait diminué ce sentiment de haine qui divise les nations, et qui les empêche de vivre heureuses.

Sir Frederick Pollock essaye de déterminer le signe qui caractérise une nationalité, en procédant par élimination. Ce n'est point la race, puisque nous voyons des nations englobant plusieurs races sous une autorité commune. Ce n'est point la langue, puisqu'il y a des nations qui possèdent deux et même trois langues officielles. Ce n'est point la religion, car une telle affirmation serait contraire aux faits. Enfin ce n'est point l'attachement aux mêmes traditions et aux mêmes coutumes. Le seul élément qui reste à considérer est le Droit National symbolisé par l'autorité souveraine. Cependant si c'est là un élément important de l'idée de nationalité, ce n'est point l'unique caractère d'une nation. Ce caractère est plu-

tôt complexe, et doit nécessairement se composer d'une heureuse réunion de tous les facteurs que nous avons déjà mentionnés, et qui reçoivent leur plus haute expression dans la personne du Souverain.

M. Arthur Balfour, qui avait pris part aux négociations qui aboutirent au Traité de Versailles et à la Ligue des Nations, avoua que les hommes d'Etat qui avaient à reconstruire la carte d'Europe s'étaient trouvés en face des problèmes les plus graves concernant l'humanité. Aussi on ne doit pas leur reprocher d'avoir été trop lents dans leurs décisions et de n'avoir pas suivi de près les théories des philosophes. Car si, en politique, on discutait sur chaque détail académique qui intéresserait un Congrès de Philosophie, le Traité de Versailles serait encore à l'état de projet.

L'idée de nationalité qu'avait adopté M. Balfour dans sa vie politique, est celle qui leur semble devoir être révélée par le simple bon sens. Ainsi la nationalité serait une des méthodes que les peuples, dans leur évolution, auraient trouvée pour se guider dans leurs actions, en tant qu'ils sont groupés en différentes sociétés. Les individus ne sont pas isolés les uns des autres, mais ils sont les membres d'une société déterminée qu'il s'agit de constituer en un groupement politique bien défini. Le système des clans, le système féodal et différents autres systèmes d'organisation politique ont été employés, avec plus ou moins de succès, par les divers peuples de l'humanité à certaines époques de leur évolution. Le principe des nationalités, au sens actuel du mot, serait d'origine récente.

Cependant il serait absurde de supposer que le principe des nationalités peut s'appliquer intégralement à tous les peuples, sans aucune réserve, comme un principe mathématique convient à une infinité de cas de même espèce : et il ne faut pas même le considérer comme un principe éternel qui doit servir de base à la formation d'une société humaine. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le principe des nationalités s'est prêté, mieux qu'aucune autre idée, au développement moderne des nations, à la satisfaction des intérêts complexes du monde actuel. Mais il faut avouer que si le principe de nationalité provoque des groupes d'individus à travailler pour un but commun, ce but a un caractère éminemment démocratique. Et M. Balfour pense qu'une nation démocratique possède la meilleure organisation politique qui cadre avec les exigences de la vie moderne. Le seul péril auquel une pareille nation serait exposée, serait d'englober dans son do-

maine, des groupements hétérogènes, historiquement soumis à sa juridiction, mais dont les aspirations seraient en opposition avec les institutions démocratiques de cette nation.

Un principe qui avait constamment guidé les politiciens chargés d'élaborer le Traité de Versailles, était celui des frontières naturelles. Mais il leur était impossible de l'appliquer intégralement aux divers groupements qu'ils devaient appeler à l'existence politique ; car aucune nation politiquement organisée ne saurait accepter de bon cœur d'abandonner ses frontières actuelles pour se restreindre aux frontières naturelles qui la limitaient géographiquement dans le passé. Et, à un autre point de vue, le principe des frontières naturelles se brise contre ces petits groupements nationaux, politiquement libres, qui se trouvent placés par le sort au milieu de groupements plus considérables, « comme des prunes dans un plum-pudding ». Dans ce cas, en effet, le principe des nationalités n'aurait aucune efficacité sur l'in-
le principe des nationalités n'aurait aucune efficacité sur l'in-
dépendance complète de ces petits états, qui seraient obligés, par la force des choses, à suivre les tendances politiques le leurs voisins circulaires.

A côté du symposium sur le problème des nationalités, nous citerons la belle conférence de *M. Xavier Léon*, qui nous montra, avec une érudition bien documentés, l'attitude véritable de « Fichte contre l'impérialisme allemand ».

M. Léon nous révéla Fichte sous un aspect nouveau : pendant toute sa vie le célèbre penseur allemand fut un démocrate, admirant la révolution dirigée par les justes, et un apôtre zélé de cette grande idée de l'Allemagne libérée et libératrice qu'il voulait opposer à l'impérialisme de Napoléon. Fichte ne fut point un nationaliste, et ses théories ne visaient point à l'impérialisme, comme on le croit ordinairement. Il s'inspira des idées de la Révolution française, et comparait la tâche que devait faire l'Allemagne à celle qu'avait faite la France en 1789 lorsqu'elle s'était débarrassées de l'absolutisme au nom de la liberté. Mais il aurait condamné une guerre qui serait uniquement entreprise sous l'influence de l'ivresse de la domination universelle. M. Balfour objecta que la philosophie de Fichte contient les germes des principes pangermanistes : il y a toujours moyen de pendre un homme avec ses propres paroles. Mais Lord Haldane, qui fait autorité en matière de philosophie allemande, félicita M. Léon d'avoir montré que Fichte, sous son vrai jour, est opposé aux tendances impérialistes de ses concitoyens.

LES DERNIERES DISCUSSIONS

A l'occasion de « La Valeur de la Signification » (1) on entendit une discussion très serrée, et très remarquable au point de vue de l'importance de la question.

D'après le Professeur *F. C. S. Schiller* pour déterminer la valeur de la signification, il faut choisir entre les trois hypothèses suivantes : 1) ou bien la signification serait une propriété intrinsèque des objets ; 2) ou bien elle serait une relation entre objets ; 3) ou bien elle serait une contribution du sujet à la réalité.

La première hypothèse, qui implique une téléologie objective, et la seconde hypothèse, qui laisse de côté le sujet connaissant qui doit découvrir la relation, ne sauraient être acceptées. Il reste donc à admettre que la signification est essentiellement l'activité ou l'attitude d'un sujet envers des objets, qui se projette énergiquement vers eux « comme les particules », jusqu'à ce que ces objets deviennent actifs et rayonnent de signification. Cette manière de considérer la question exige un changement fondamental dans les méthodes d'analyse psychologique : elle implique la substitution de l'agent au spectateur, et du volontarisme à l'intellectualisme. Mais elle est théoriquement possible et valide et semble adéquatement applicable aux faits.

Comme il n'est pas de chose qui n'ait de signification, on peut dire que la signification est une chose non seulement universelle, mais encore nécessaire : elle est l'élément principal de la vie intellectuelle, la source de l'énergie qui anime et dirige la connaissance en choisissant les objets d'attention et en déterminant leur fonction et leur valeur. Par conséquent, la signification d'une chose est essentiellement personnelle, elle dépend du sujet qui l'emploie, du temps, du lieu, de l'occasion, du but, du résultat de son emploi par le sujet. En somme la signification d'une chose est aussi particulière que cette chose et ne peut en être séparée sans perdre de sa valeur. C'est pourquoi, pour bien se pénétrer de la signification d'une chose, il faut se mettre en communica-

(1) Nous traduisons par « signification » le mot anglais « meaning », quoique ce terme n'ait pas d'équivalent en français. Ainsi le mot « signification » se rapporte plutôt à l'ordre sensoriel, tandis que « meaning » a plus d'affinité avec l'ordre mental. Peut-être pourrait-on traduire « meaning » par « expression mentale » ? Ne traduit-on pas, en effet « what go you mean » par « Qu'entendez-vous par ? » (Note de l'auteur.)

tion avec l'auteur de la signification, ou bien il faut faire l'historique des termes que l'on emploie : les philosophes y gagneront, car, pense M. Schiller, c'est en négligeant de prendre ces précautions, qu'ils aboutissent à ne pas se comprendre.

Discutant la valeur des images, M. Schiller pense qu'elles ont toujours une signification vague parce qu'elles peuvent s'appliquer à des objets tant particuliers qu'universels, « les images mentales sont très obligeantes ». Il ne s'accorde donc pas avec M. Russell qui soutient que les images ont une signification déterminée, et que le problème de la signification des mots se réduit à celui de la signification des images.

Enfin, pour M. Schiller, le signe employé pour représenter sa pensée ne conditionne en aucune façon cette pensée ; en effet, on pense souvent une chose, sans trouver de signe approprié pour extérioriser sa pensée. En un mot ,la signification d'une chose est essentiellement subjective.

Lorsqu'on la communique à une autre personne, pour s'assurer si on l'accepte ou non, la signification devient alors objective : elle se développe, acquiert l'universalité et peut être regardée comme inhérente à ces objets.

Sir Bertrand Russell s'accorde avec M. Schiller pour dire que la signification n'est pas une propriété intrinsèque des objets. Pour lui, la signification d'une chose est un signe, un phénomène sensible qui produit en nous certaines réactions qui s'associent non point au signe lui-même, mais aux objets qu'il représente. Ces réactions mentales sont caractérisées par ce fait qu'elles peuvent se produire, sous l'influence du signe, sans la présence de la chose signifiée. Ainsi lorsqu'on se trouve dans l'obscurité dans une chambre que l'on connaît, on peut toujours trouver la porte de la chambre avec le seul secours de l'image mentale qu'on en a . Et de même, des paroles lues ou entendues permettent à l'esprit de réagir par rapport aux choses qu'elles signifient, sans nécessiter la présence de l'objet de leur représentation. L'essence de la pensée consiste donc dans la sensibilité de l'esprit à l'égard des signes, dans son habitude à faire usage de signes.

M. Russell pense caractériser plus nettement la notion de signification par l'introduction de la notion de « causalité mnémique ». Il entend par là la causalité dont le facteur essentiel est l'histoire du signe employé pour représenter un objet ou un groupe d'objets. En résumé, la position de M. Russell, relative à la valeur de la signification peut s'établir ainsi : un signe est un objet sensible qui produit chez l'indi-

vidu auquel il se présente, une activité de la mémoire, à l'aide de la causalité mnémique. Cette activité a pour résultat de rappeler à l'individu l'objet ou groupe d'objets avec lequel est associé le signe. Dans ce cas, la signification de signe est l'objet ou groupe d'objets qu'il représente.

Le Professeur *H. H. Joachim*, sans prendre part à la controverse entre M. Schiller et M. Russell pense que ni l'un ni l'autre ne prouvent leurs théories. Il s'attache à critiquer les positions de M. Russell et conteste, en particulier, que l'image visuelle d'un objet signifie cet objet. On peut dire seulement qu'elle lui ressemble, en réservant le mot « signifier » pour les signes ou symboles qui peuvent ressembler ou non aux objets qu'ils représentent.

Mais les objections du Professeur Joachim, pour une part plus grande qu'il ne semble, sont des objections de principe. Elles s'adressent, par exemple, au droit d'analyser le réel, ou d'employer pour cela des concepts de relations aussi bien que de qualités.

En l'absence de M. Russell, M. *L. Nicod* défendit son point de vue contre les objections de M. Joachim. Il montra, en particulier, qu'une objection comme celle de la confusion du physique et du mental, néglige la théorie de M. Russell sur l'espace, théorie certainement difficile, mais qui donne la clé d'expressions au premier abord déroutantes.

La dernière réunion du Congrès concernait une discussion sur la nature des Universaux. M. *C. E. M. Joad* soutient que les universaux sont des entités subsistantes par elle-mêmes, connues par l'esprit, mais non par les sens, et constituant le modèle employé par Dieu dans la création du monde sensible. Cette thèse est appuyée en partie par *Miss L. S. Stebbing*, *MM. A. D. Lindsay et R. F. A. Hoernlé* forment le parti opposé et critiquent à fond les théories de leurs adversaires. Les arguments et les objections sont remplis de remarques et d'informations intéressantes ; mais malgré l'habileté des deux partis, la question demeure ouverte.

CONCLUSIONS

Pendant les quatre années de guerre que nous venons de traverser, les philosophes avaient déserté leurs chaires d'enseignement, leurs bibliothèques, leurs manuscrits, leurs discussions, et l'on pourrait même dire de quelques-uns, leurs idées révolutionnaires en philosophie appliquée. Tous ont couru aux tranchées pour défendre au prix de leur vie,

le sort de leur patrie menacée. Et cette guerre a montré au monde que si tous les philosophes n'ont pas les mêmes principes, ils ont tous un même mot d'ordre lorsqu'il s'agit de se faire les champions du droit. Il est vrai que tous n'ont pas été au front ; mais ceux qui étaient restés à l'arrière avaient à remplir une tâche non moins grande : il s'agisait pour eux de soutenir le progrès de la civilisation, et de former l'esprit de la génération qui aura à reconstituer le monde. Et c'est ainsi qu'on vit se former en Amérique, une formidable alliance entre l'idéalisme, le réalisme et le pragmatisme, dont les représentants, oubliant leur dissenssions académiques s'étaient unis pour enseigner à la jeunesse des Universités, les devoirs du citoyen.

Mais si la guerre nous a permis de voir les philosophes s'entendre sur le terrain de l'action, la paix nous les a montrés solidement retranchés dans les positions que chacun d'eux avait choisies. On entendit des choses bien intéressantes au Congrès d'Oxford, mais l'on chercherait vainement à dresser une liste des théories reconnues comme vraies par tous les partis. Et M. Balfour, en comparant les progrès des sciences exactes aux progrès de la philosophie, avoua que la science contemporaine a beaucoup ajouté à notre connaissance du monde sensible, tandis que la philosophie ne fait que piétiner sur place, sans donner une solution définitive aux vastes questions qu'elle soulève. Certains pensent que la philosophie n'aurait aucun charme si elle pouvait aboutir aux conclusions rigides de la science. Quant à nous, sans partager entièrement l'opinion de M. Balfour, il nous semble cependant que les philosophes devraient adopter une base commune avant de discuter chacun dans sa langue propre ; qu'ils devraient se faire des concessions mutuelles, tout en respectant la logique, et arriver ainsi à des conclusions générales et universelles. A cette condition, les profanes qui paraissent avoir une si mauvaise opinion des philosophes, prêteront une attention plus grande aux suggestions de ceux qui se sont consacrés à la recherche de la vérité. Mais cette idée n'est malheureusement qu'un rêve de philosophe, car, nous devons l'avouer, l'établissement de cette base commune est pour les métaphysiciens, ce que la pierre philosophale était pour les alchimistes.

Cependant il est une importante conclusion que l'on doit tirer des travaux du Congrès d'Oxford, c'est l'étroite dépendance des sciences et de la philosophie. Aussi les philosophes doivent se résoudre à s'initier aux méthodes et aux

recherches des savants ; et ceux-ci, d'autre part, doivent prêter toute leur bonne volonté pour apprendre à penser comme les philosophes, à parler comme eux, à estimer leurs efforts et le but qu'ils poursuivent.

Qu'on nous permette enfin une remarque toute personnelle. Une étude critique détaillée des travaux du Congrès de Philosophie dépasserait de beaucoup les limites que nous nous étions imposées. Aussi nous sommes-nous bornés à exposer les idées principales des philosophes qui ont pris part aux travaux du Congrès. Avons-nous bien compris leur pensée ? Nous laissons le soin d'en juger à ceux qui se reconnaitraient dans les courts paragraphes que nous leur avons consacrés.

Thomas Greenwood,

University College (London).

COMPTES RENDUS

Mgr A. Farges. — *Les phénomènes mystiques, distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques.* — Traité de Théologie mystique, à l'usage des Séminaires, du Clergé et des hommes du monde. Un vol. in-8, 640 pages (Bonne Presse).

Avouerai-je qu'en ouvrant cet ouvrage j'éprouvais quelque appréhension ? Il est signé d'un nom qui est bien connu de ceux qui fréquentent chez saint Thomas : personne n'a fait plus que Mgr. Farges pour la vulgarisation de l'enseignement du grand docteur ; ses ouvrages de philosophie sont dans toutes les mains. Mais c'est précisément parce qu'il est philosophe et théologien que je me défiais de lui en tant qu'écrivain mystique.

La mystique est avant tout une science expérimentale, qui enrégistre les observations et les classes, sans parti-pris, sans préoccupation de système, sous des étiquettes appropriées. Qu'un des faits ainsi observés, soit ou paraisse seulement en désaccord avec une théorie chère à un théologien : c'en est assez pour créer un conflit, l'écrivain mystique continuant d'affirmer, au nom de l'expérience, et le théologien triomphant de l'embarras de son adversaire à débrouiller des questions qui ne lui sont pas très familières.

L'idéal serait donc que chez tout écrivain mystique l'observateur pût à l'occasion passer la main au philosophe ou au théologien, et lui demander la solution des difficultés qu'on lui oppose : idéal fort difficile à réaliser, il faut l'avouer : car tout le monde n'a pas l'envergure voulue pour mener de front des études si différentes et s'assimiler des sciences si disparates. J'ose dire qu'aucun ouvrage, avant celui de Mgr. Farges, ne répondait à cette conception : les uns s'enfermaient presque exclusivement dans l'observation ; les autres faisaient de l'*a priori*, et allaient, au nom des principes à des généra-

lisations hâtives. Dans l'ouvrage que je présente au public, je trouve au contraire, l'expérience et la philosophie alliées à dose strictement voulue, la première tenant la place la plus large la seconde n'intervenant que pour montrer l'accord des faits avec les principes et pour solutionner les difficultés formulées par une science insuffisamment renseignée.

C'est ainsi que relativement à la thèse fondamentale de la mystique, Mgr. Farges démontre avec une aisance qui chez lui trahit une connaissance profonde de saint Thomas, que l'*espèce impresse* requise pour la connaissance mystique de Dieu n'empêche nullement cette connaissance d'être *immédiate*. Combien d'auteurs mystiques avant lui balbutiaient une réponse pénible aux objections qu'on leur opposait sur ce point ! En quelques lignes d'une clarté parfaite, Mgr. Farges dénoue la difficulté, à la grande joie de ceux qu'elle avait embarrassés jusqu'à ce jour.

Qu'il me soit permis d'émettre le vœu que ce livre ait sa place dans la bibliothèque de tout prêtre studieux, et qu'il mette fin à des controverses — j'allais dire à un imbroglio — que beaucoup comme moi ont souvent déplorées.

Mgr. Lejeune.
Archiprêtre de Charleville.

A. de Gramont-Lesparre. — *Essai sur le Sentiment Esthétique.* Un vol. in-8 de la Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 14 fr. Librairie Félix Alcan.

Dans ce volume, l'auteur passe d'abord en revue les innombrables définitions du Beau formulées avant lui et en fait la critique. Il proteste surtout contre l'amalgame confus d'éléments qu'impliquent les théories mystiques, de même que les théories néo-vitalistes et l'*Einfühlung* allemande. Il repousse aussi comme insuffisante et trop étroite la théorie du jeu.

Puis il propose sa propre explication que nous trouvons résumée dans les pages 54 et suivantes. Pour lui, le sentiment esthétique se ramène à une pure jouissance intellectuelle, c'est « le plaisir causé par l'exercice même de l'intelligence se dépensant conformément aux lois de sa nature... collaborant intimement, communiant avec une autre intelligence, avec un effort, une volonté raisonnable et ordonnée. » — « L'intelligence humaine vit par l'intelligible qui ne saurait

être hors de la causalité et de l'identité, par conséquent de la cause finalité... Notre esprit retrouve-t-il en face de lui l'expression d'une intelligence semblable à la sienne, en suit-il pas à pas les traces méthodiquement orientées vers un but raisonnable, le voit-il réalisé, il se repose et jouit. »

Mais est-ce bien là le plaisir esthétique ? Pourquoi alors ne l'éprouverait-on pas devant un mouvement d'horlogerie ou un moteur d'automobile ?

Il est vrai, dit M. de Gramont-Lesparre, que le plaisir esthétique s'accompagne ordinairement d'autres émotions, sympathie, plaisir résultant de l'envol de l'imagination, de la perception de l'idée dominante, etc... Mais ce sont là pour lui des éléments accessoires, utiles mais non indispensables. Il reconnaît cependant que la sympathie est souvent nécessaire en présence de l'œuvre d'art ou même du paysage, et il appelle *sentiment esthétique secondaire* celui qu'elle conditionne.

Il attribue aussi un rôle — et peut-être l'exagère-t-il quelquefois, par exemple à propos du plaisir musical — aux réactions physiologiques consécutives à l'attention. Ailleurs, bien qu'il se soit défendu précédemment de confondre le Beau avec le Bien moral, il décrit de telle façon l'admiration inspirée par l'héroïsme moral qu'on ne voit plus guère comment elle se distingue de l'admiration esthétique. Il semble même, avec M. Paulhan, faire sien le mot de Corot qui, en présence d'un beau coucher de soleil, s'écriait : « Saint Vincent de Paul aussi est beau, très beau ! » Bref, de toute cette discussion, d'ailleurs intéressante, il nous semble ressortir surtout que la question du Beau est des plus complexes et que le plaisir esthétique est bien difficile à définir avec précision.

On trouvera partout dans ce livre des analyses très poussées et souvent très fines, par exemple dans les chapitres sur l'importance de l'idée dominante, sur les moyens esthétiques, sur le Beau dans la nature soit organisée, soit inorganisée, etc. L'auteur a réservé pour la fin, comme plus spéciales, les questions du sublime, de la musique et de la grâce et l'on est bien quelque peu surpris de la juxtaposition de ces trois chapitres aux sujets si différents.

Peut-être aussi, un peu partout, la multiplicité des divisions et les distinctions qui résulte de la minutie des analyses et la difficulté d'assigner à chaque élément sa place et son rôle exacts produisent-elles une impression de confusion et un peu de fatigue pour l'esprit du lecteur. On voudrait trouver à la fin des chapitres des résumés nets et précis qui

aideraient à dégager la pensée de l'auteur et la conclusion à tirer de ces discussions.

Enfin nous nous permettrons de signaler, au bas de la page 208, une lacune de texte due à l'impression et qui rend la phrase totalement inintelligible.

F. C.

C A. Richardson. — *Spiritual Pluralism and Recent Philosophy.* Un vol. in-8 de 335 pages. University Press, Cambridge, 1919.

M. Richardson est un disciple du psychologue métaphysicien de Cambridge M. James Ward, mais il a subi l'influence des néo-réalistes et de M. Bertrand Russell. Il est persuadé que les résultats obtenus par la méthode scientifique des réalistes, loin de s'opposer à la métaphysique spiritualiste et théiste de M. Ward, doivent naturellement s'accorder avec elle ; ils la complètent bien plus qu'ils ne la modifient. Russel analyse avec beaucoup de pénétration l'aspect objectif de l'expérience; il en décrit la forme, mais il ne l'explique pas. Surtout, il néglige le sujet qui a cette expérience, il y voit tout au plus une sorte de construction logique et d'inférence naturelle ; dans sa préoccupation d'éviter un idéalisme subjectif, il méconnaît la réalité du moi. Pourtant, s'il y a quelque chose de « donné » et de « présenté », il faut bien que ces présentations existent pour un sujet auxquelles elles sont présentes et dans l'expérience duquel elles rentrent. Ce sujet de l'expérience n'est pas purement passif : il agit dans le cours des événements et es détermine en partie. Des notions comme celles de causalité et d'activité seraient incompréhensibles si nous n'avions pas l'expérience de cette activité personnelle. Le dualisme matière brute — vie consciente disparaît si l'on remarque que la spontanéité décroît, sans disparaître totalement, lorsque l'on passe de l'homme et des animaux supérieurs aux formes les plus basses de la vie et si l'on voit dans la matière inorganique un type d'existence spirituelle dégradée, dont l'activité, presque totalement automatique et habituelle, peut être décrite globalement par les formules des lois physiques. N'étudiant jamais ces monades individuellement, mais par grandes masses, nous obtenons des moyennes statistiques assez régulières pour nous masquer l'individualité réelle qui se manifesterait sans doute si nous pouvions observer ces âmes rudimentaires à l'état isolé. Le déterminisme n'est qu'une approximation du réel dans le domaine

physique ; dans le domaine mental, les notions quantitatives sur lesquelles il repose perdent leur signification. L'homme est libre, mais cette liberté ne se manifeste pas dans le chaos ; c'est une « cohérence téléologique » et non simplement logique qui me permet de comprendre les actes des autres. Enfin, le rapport de l'esprit et du corps est d'une nature spéciale : le corps n'est pas l'instrument de l'esprit ; il y a une sorte de pénétration, d'association intime entre la monade dominante et les monades subordonnées, quelque chose comme l'immanence de la première dans les autres. Ce rapport particulier, que M. R. s'efforce à plusieurs reprises de caractériser, est « peut-être destiné à rester l'un des grands mystères de la vie ». — Une curieuse étude sur la subconscience et les phénomènes anormaux clôt ce volume d' « essais métaphysiques ».

Dans sa préface comme dans sa conclusion, M. Richardson reconnaît le caractère incomplet et imparfait de cette première publication. Elle est seulement *preliminary and tentative*. Il faut attendre, pour apprécier sa doctrine, le prochain travail qu'il nous annonce comme devant contenir un exposé plus complet (*fuller*) de ses convictions philosophiques.

E. D.

W.-R. Sorley. — *Moral Values and the Idea of God*. Un vol. in-8 de 524 pages, University Press, Cambridge, 1918.

La plupart des systèmes philosophiques sont avant tout et essentiellement des théories du réel dont les doctrines morales sont la conséquence ou l'application. En d'autres termes, le philosophe cherche habituellement à connaître *ce qui est* et il essaie ensuite d'en déduire ou d'y rattacher *ce qui doit être* ; sa théorie des valeurs morales est subordonnée à une doctrine de l'Etre. Mais en procédant ainsi, il demeure incapable de justifier la transition de l' « être » au « devoir être » ; le passage de la réalité à la valeur. Comment en effet dériver des propositions évaluatives et normatives, des concepts proprement moraux, de propositions purement existentielles? Le rationalisme classique, comme le naturalisme spencérien ou la dialectique hégélienne échouent dans leur tentative de fonder l'Ethique sur la métaphysique parce que la base de leur édifice est trop étroite et qu'ils négligent dès leur point de départ tout un ordre de faits essentiels, — les faits moraux, les valeurs, qui sont cependant une partie intégrante de l'expérience humaine, au même titre que les données de

l'expérience sensible et de la science. La moralité est un fait ou plutôt un facteur de notre expérience et notre théorie du réel doit en tenir compte. Pourquoi en faire un caractère accessoire ou un produit dérivé ? N'y a-t-il pas lieu de se demander le rôle que jouent ces faits moraux, ces valeurs dans notre conception de l'univers, considérée dans sa totalité ? (p. 7, 20, 22). Notre expérience primitive, point de départ nécessaire de tout spéculation, n'est jamais simple perception ou constatation ; elle est au même degré conscience d'une valeur. « Son objet est à la fois une existence et une valeur » (p. 26). Sans doute, il a y lieu de distinguer ces deux aspects de l'expérience pour les étudier et la science fait naturellement et légitimement abstraction de la valeur. Mais, par une abstraction tout aussi légitime, nous pouvons étudier la valeur pour en chercher la signification et en dégager les lois. Cela fait, nous devons rétablir l'unité primitive, unifier notre expérience en dégageant le rapport qui doit exister entre ses deux aspects, bref, nous demander comment il nous est possible de nous représenter le système total qui contient à la fois l'existence et la valeur, le fait et la signification morale.

C'est ce double problème qu'étudie avec beaucoup de pénétration M. le Professeur W.-R. Sorley. De là, deux parties essentielles dans son livre : il cherche d'abord (chapitre 2 à 11) à déterminer la nature de la valeur et plus spécialement de la valeur morale ; il aborde ensuite (chap. 11 à 20) le problème proprement métaphysique et voit dans le théisme la meilleure solution des rapports de l'ordre naturel et de l'ordre moral.

I. — M. Sorley commence par montrer que l'explication psychologique de la conscience morale ne rend pas compte des faits et revient, en fin de compte, à la négation des valeurs. Réduire le sentiment de la valeur à la conscience du plaisir, c'est méconnaître sa nature propre (p. 58-60) ; voir dans le désir l'explication de la valeur c'est confondre deux types d'expérience nettement distincts (p. 61). D'une manière générale, la psychologie peut bien retracer l'origine et l'histoire de la conscience morale, mais « elle ne résoud pas plus la question de leur validité que l'histoire de la formation de jugements mathématiques ne résoud celle de leur vérité. » (p. 64). L'explication purement sociologique repose sur une confusion de même nature. Sous les formes subjectives, variables et individuelles de la valeur, il y a un facteur d'objectivité et d'universalité. De cette universalité nous prenons conscience dans des circonstances particulières et à propos

de situations concrètes déterminées, mais ces situations particulières n'ont de valeur que dans la mesure où elles expriment et réalisent, bien qu'imparfaitement, un caractère universel. « La valeur réside dans le particulier. Mais elle ne lui appartient pas en raison de sa simple particularité : elle appartient à la réalisation par le particulier d'une certaine qualité » (p. 89). La valeur n'est donc pas quelque chose de relatif en ce sens qu'elle exprimerait seulement l'attitude mentale du sujet qui évalue. « Nous n'avons pas plus de raisons de dire que la valeur est relative parce que nous l'apprécions que nous n'en n'avons de dire que les faits sont relatifs parce que nous les percevons » (p. 135). A vrai dire, une moralité purement subjective est la négation même de la moralité. La diversité des opinions en matière morale n'est pas plus un obstacle à l'affirmation du « moral objectif » que les controverses scientifiques ne le sont à l'existence d'une vérité objective. Il faut d'ailleurs se garder de voir dans la valeur une entité immobile, une abstraction ou une pure forme, planant au-dessus du monde concret des existences : la valeur appartient au concret et c'est dans les individus qu'elle se réalise. Les choses peuvent avoir une valeur instrumentale et dérivée : la valeur intrinsèque ne peut appartenir qu'aux êtres doués de conscience en qui et par qui elle se réalise » (p. 122). De plus, les valeurs s'organisent : elles forment une hiérarchie, un système de plus en plus vaste (p. 99 p. 155). Juger une situation, un cas particulier, c'est considérer cette situation non pas isolément, mais en tenant compte de ses conditions, et pour ainsi dire de son contexte : mon jugement actuel de valeur n'a de sens que s'il se rattache au système total des valeurs dans lequel il occupe une place déterminée. Ainsi, dans un système de morale « notre but serait un ensemble (*a whole*) qui contiendrait toutes les valeurs », un Suprême Bien dans lequel et par rapport auquel se définiraient les biens particuliers, les valeurs spécifiques. De même que la pensée scientifique tend vers l'unité et la systématisation, de même l'action morale nous conduit irrésistiblement à rechercher un « Absolu ». Mais il ne peut y avoir deux absolus, dont l'un contiendrait le système des valeurs alors que l'autre rendrait compte de l'ordre purement causal. L'idée que nous devons nous former d'un absolu est celle « d'une réalité individuelle qui contient harmonieusement et l'ordre réel et l'ordre moral (p. 158).

Nous revenons par là au problème que nous signalions plus haut. Nous partons du moi, mais ce moi n'est pas isolé : il fait partie d'un ensemble et toute son expérience tend à lui

faire reconnaître d'autres existences, indissolublement liées à la sienne, un ordre objectif de la nature, dont il dépend, d'autres mots, vivant dans le même univers objectif et dont il est solidaire, un monde des valeurs qui détermine ses actes et dirige à la fois ses réactions sur le monde matériel et sur le monde social. « Tous ces traits-là sont caractéristiques de l'environnement du moi : pour avoir une notion complète de l'homme, il faut le considérer en tant que facteur de cet immense ensemble. Est-il possible d'acquérir une notion de cet ensemble qui soit autre chose qu'une simple addition de fragments d'expérience juxtaposés, qui serait l'intelligence de cet ensemble, une *synopsis* ? » (p. 272). Et dans cette *synopse*, quelle place revient aux valeurs éthiques ?

II. — Il s'agit donc, non plus de décrire, mais *d'interpréter* l'expérience humaine dans sa totalité, c'est-à-dire en tenant compte du fait des valeurs. Les valeurs morales sont quelque chose de réel ; elles sont « manifestées » dans des êtres conscients. Quel est le rapport de ces valeurs avec l'existence en général ? (p. 293). Abordant l'examen du théisme, M. Sorley rejette l'argument ontologique et l'argument cosmologique, mais accepte la preuve morale sous la forme suivante : « un idéal moral ne peut exister que dans un esprit ; un idéal moral absolu ne peut exister que dans un esprit absolu. En d'autres termes, la croyance en Dieu est la « présupposition logique » d'une moralité objective, d'une valeur absolue. « Nous reconnaissons qu'il y a des valeurs objectives, bien que les hommes puissent ne pas les reconnaître, que la loi morale n'est pas abrogée parce qu'on l'ignore, que notre conscience s'efforce d'appréhender un idéal qu'aucun esprit fini n'a clairement saisi, mais qui n'en est pas moins valide bien qu'il ne soit ni réalisé ni compris par nous dans sa vraie plénitude.... cet idéal doit être éternel autant qu'objectif »... Il requiert l'esprit divin (p. 354). C'est en vain que le pluralisme et le monisme essaient de justifier la validité de l'idéal moral sans recourir au théisme. Le pluralisme est en effet incapable d'expliquer les relations qui unissent les diverses monades, ou unités psychiques dont il compose l'univers : l'interaction des monades ne peut être la cause de cet ordre : au contraire, cette interaction n'est possible que si les monades peuvent agir les unes sur les autres, s'influencer réciproquement, c'est-à-dire si l'ordre objectif est déjà donné. Et l'on comprend alors que cet ordre soit « découvert » par les esprits finis, mais il ne peut être « créé » par eux (p. 372-74). De même, l'ordre des valeurs perd toute réalité objective, toute universalité si l'on demeure

dans l'hypothèse pluraliste. Tantôt, le pluralisme inclinera vers un subjectivisme, ou plus exactement vers un solipsisme radical, et cette attitude est intenable ; tantôt il tendra à s'absorber dans un monisme panthéiste, s'il admet, au dessus des esprits finis dont il accepte l'existence un système de valeurs que ces esprits n'ont pas créé et qui les domine (p. 381). Mais le panthéisme ne réussit pas mieux à concilier l'ordre moral et l'ordre naturel. Contraint, par la logique de son système, de nier la liberté et la finalité, il se voit obligé ou de « falsifier » l'expérience en disant que l'univers de l'existence est parfait, ou de laisser échapper les valeurs et d'avouer que ce que nous appelons l'ordre moral n'appartient pas à l'ordre de la réalité (p. 402).

Le théisme permet au contraire de faire une place aux deux idées de finalité (*purpose*) et de liberté. Le mécanisme n'est qu'un « schéma abstrait » et en définitive une vue superficielle des choses. L'élan vital de Bergson, la finalité inconsciente, la volonté de vivre de Schopenhauer ne suffisent pas à rendre compte des directions prises par la vie. « Nous ne pouvons concevoir la finalité universelle que comme agissant à la façon de l'esprit ou de la conscience. A ce point de vue, on considérera le monde dans son ensemble comme animé par une finalité consciente universelle qui s'exprime non seulement dans l'ordre et les lois de l'univers, mais aussi dans les desseins finis, conscients et inconscients, des êtres vivants individuels » (p. 427). Quant à la liberté, — infinie chez Dieu, — elle est finie chez les créatures, limitée qu'elle est à la fois par les forces extérieures et par notre passé, dont le poids est plus ou moins lourd.

La finalité de l'univers est la manifestation de Dieu : la finalité morale est son expression la plus haute. Les esprits finis ne s'unissent pas à l'Esprit Suprême en se perdant en lui, en y absorbant leur individualité : ils s'unissent à Dieu en se perfectionnant moralement et en coopérant avec les desseins divins. « Partout où il y a des valeurs intrinsèques dans l'univers, partout, comme dans la bonté morale, nous pouvons voir une manifestation du divin. Dieu doit donc être conçu comme le siège des valeurs, la valeur Suprême, — comme ce qui possède la plénitude de la connaissance, de la beauté et du bien, et de tout ce qui est intrinsèquement bon » (p. 474). On peut ajouter que Dieu est infini mais, il faut préciser le sens de ce terme. L'infinité dont il s'agit n'est pas celle qui convient aux notions d'espace et de temps, ni l'infinité de la substance spinoziste, qui ne laisse rien en dehors d'elle. Il

s'agit d'une infinité conciliable avec la liberté humaine, donc d'une infinité qui peut se limiter elle-même. « Nier le pouvoir qu'a l'infini de se limiter lui-même, c'est nier l'infinité de sa puissance et c'est en outre rendre impossible l'existence du fini. » L'omnipotence n'est pas incompatible avec la liberté humaine ; au contraire, nier la possibilité de créer des êtres à la fois libres et finis, c'est restreindre la puissance de l'Etre infini, c'est en faire un être fini (p. 491-492). Dieu coopère avec l'homme, mais sans détruire sa liberté. Tant que l'on considère l'action divine comme une force mécanique, cette conciliation est impossible. Il n'en est plus de même si nous considérons Dieu comme amour. « L'amour agit par la liberté. La contrainte ou les menaces font obstacle à la liberté, mais dans l'amour, l'esprit fait appel à l'esprit en vertu de leurs affinités fondamentales. L'âme peut rester plongée dans la routine sans songer aux choses les plus profondes de l'existence ; elle peut encore affirmer son égoïsme et rester muette à l'appel de Dieu. Mais cet appel s'adresse à sa vraie nature, à sa destinée spirituelle et si l'âme répond à l'appel, elle trouve sa liberté en accomplissant le dessein de Dieu » (p. 504).

Mais M. Sorley s'interdit de pénétrer dans le domaine des valeurs religieuses. On ne peut que conjecturer la réponse au plus haut problème, celui de l'union avec Dieu par la réalisation des valeurs morales. Sur ces hauteurs, notre pensée défaille et il est vain d'imaginer ; on peut seulement croire et espérer. C'est par un acte de confiance et d'espoir que se termine ce livre dédié à la mémoire du Capt. Charles Hamilton Sorley, mort en 1915, à l'attaque d'une tranchée, près de Loos.

E. D.

Emile Lasbax, docteur ès-lettres, agrégé de philosophie. — *Le Problème du Mal.* Bibliothèque de philosophie contemporaine. Un vol. in-8. Paris, Librairie Félix Alcan.

Essai de reconstruction synthétique sur une base nouvelle des éléments dont est faite notre conception de l'homme et de l'univers, en partant du point de vue antithétique et théologique du bien et du mal, ou bien en termes plus modernes, en partant de l'examen des valeurs dans le monde.

M. Lasbax n'a pas cherché, et n'a évidemment pas trouvé de solution au problème tel que le contenait la théodicée. Sa conclusion, sans être celle du manichéisme, s'en rapproche-

rait sensiblement, et tellement qu'il doit s'efforcer, pour éviter toute mauvaise interprétation, de noter les différences assez subtiles qui les séparent. Au surplus, cette conclusion reste encore assez étrangère au sujet, et l'intérêt total de l'ouvrage n'en subsisterait pas moins si, à tout ce qu'elle offre encore d'incertain ou d'insuffisamment déterminé, on substituait un point d'interrogation.

M. Lasbax a étayé sa théorie sur les fondements les plus solides et les plus neufs que pouvaient lui assurer les dernières découvertes ou recherches scientifiques. Il a interrogé successivement la biologie, la physiologie, la pathologie, l'énergétique, la physique, électricité, magnétisme. Il a fait intervenir l'attraction de Newton, les lois de Képler. Il s'est adressé à la théorie électrique et chimique des atomes et des ions, il a étudié l'hypothèse de l'éther, et finalement, sur le terrain de la géométrie, a exposé et critiqué la thèse de Poincaré concernant la nature profonde et l'espace euclidien et les constructions de la métagéométrie, celles de Riemann, Beltrami, Lobatchewsky.

Et chacune de ces démarches de la science, il a su les interpréter de telle manière que, sur cette assise, s'élève une nouvelle philosophie des valeurs, rejetant aussi loin le monisme du bien, que le monisme du mal, et pourtant se refusant à sombrer dans un irréductible dualisme, parce qu'au-dessus des deux termes en présence se dresse une possibilité d'unité, que cette possibilité c'est l'effort immense que soutient la vie, pour s'opposer aux puissances destructrices de la mort. Effort qui se retrouve dans tous les domaines du réel, dans le domaine inorganique, comme dans le domaine organique, et dont l'évolution exprime la part acquise des forces de vie : lutte gigantesque reproduite à tous les degrés, soutenue par l'Amour qui est expansion, contre la Haine qui est résorption, attraction : par l'Amour, réalité positive, contre la Haine, réalisée seulement dans les êtres créées ; par l'Amour qui est Acte Pur, et vers lequel tendent les êtres créés, dans cette libération qui nous permet d'escompter une philosophie de l'espérance, s'appuyant sur une philosophie de la liberté.

G. Fournier.

Emile Lasbax, docteur ès-lettres, agrégé de philosophie. — *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza.* Un vol. in-8 de la collection des Grands Philosophes. Paris, Librairie Félix Alcan.

Vis à vis des fragments fossiles, qu'il venait de découvrir dans les gypses de Paris, Cuvier, dans une vue de génie, se dit qu'il devait être possible avec ces fragments épars de reconstituer l'organisme entier, mais à la condition de penser que cet organisme devait, puisqu'il était vivant, être adapté à son milieu, ou pour mieux dire à ses conditions d'existence », cette conception scientifique, S. Lasbax a précisément voulu la transporter dans le domaine philosophique, c'est à la fois l'originalité et l'intérêt de son étude sur le Spinozisme.

Les fragments épars en face desquels il se trouve, ce sont les ouvrages mêmes de Spinoza : ce sont des fragments pour autant que la pensée profonde de l'auteur se trouvait inévitablement morcelée, tant par la méthode géométrique suivie dans l'Ethique, que par les exigences mécanistes de l'ambiance créée par le cartésianisme. Sans faire de cette méthode une superfétation en quelque sorte de l'édifice, M. Lasbax a essayé de nous faire pénétrer plus loin qu'elle, afin que nous retrouvions derrière les théorèmes et les scolies la vie qui les anime.

Ainsi se projette devant nous un Spinoza très riche, très large, et surtout très vivant. Avec M. Lasbax nous suivons l'évolution de la pensée comme nous suivrions celle d'un organisme. La philosophie qualificative de l'antiquité est devenue avec Descartes une philosophie quantitative, la vie, avec lui, a rétrogradée au-delà de la pensée et de l'étendue, de la pensée « conception de l'esprit », et de l'étendue « substrat de l'intelligibilité de la matière » : et Spinoza, en qui sommeillaient les traditions de la Kabbale, la philosophie de Philon le Juif et celle de Plotin, « pour rendre à l'organisme cartésien la vie qui lui manquait », puisa « cette vie à la source originelle, à la puissance de l'Etre infini ».

Descartes affirmait la prééminence du connaître sur l'Etre, Spinoza part de l'Etre pour descendre au connaître, part de cette surabondance de vie que Plotin reconnaissait dans l'Etre, et qui par cette surabondance se transmet au système tout entier. Et ce souffle judéo-oriental qui anime toute la philosophie de Spinoza, une fois que nous sommes parvenus à le déceler, nous permet de combler les intervalles subsistant entre les pierres apparemment disjointes de l'édifice.

De même que la vie est continuité essentiellement, la réalité de l'Etre, par une procession ininterrompue, descend de

la Divinité qui est Pensée, jusque dans l'Étendue ; et l'irréductibilité des deux termes se fond dans cette procession, où ne cesse de s'affirmer cette réalité unique et indestructible de l'Être. L'Éthique se complète dans le Traité Théologico-Politique. Dieu n'est pas seulement Pensée, il est Amour; il est Pensée à son point d'origine, et Amour lorsqu'à la procession descendante succède, en quelque sorte, cette procession ascendante, grâce à laquelle nous nous retrouvons en Dieu, possesseurs de l'Amour de la béatitude éternelle, que nomment Gloire les Livres Sacrés.

Le panthéisme de Spinoza a substitué au parallélisme de la mécanique cartésienne la continuité sur laquelle Leibniz édifiera le Discours de Métaphysique et la Monadologie, au moins autant qu'une métaphysique il est devenu une théologie, il a retrouvé les envolées mystiques des philosophies émanatistes.

G. Fournier.

Noël Hallé. — *La Guerre Française et Chrétienne.* — Deux vol. in-12. Paris, J. de Gigord, éditeur, 15, rue Cassette.

Ouvrage animé des sentiments patriotiques, moraux et religieux certainement les plus sincères. La guerre de 1914-1918 doit être mieux qu'un sacrifice passé, elle est un avertissement pour l'avenir. Comment cette épreuve devra marquer dans notre génération et dans celle que nous formerons, telle est l'idée directrice qui a dicté à M. Hallé deux volumes où se trouvent mêlées des considérations d'ordres les plus divers, leçon morale, enseignement civique et social, étude des faits, récits de batailles, technique militaire, vision historique des causes et des effets de la dernière guerre, sa philosophie et sa réaction dans l'âme populaire.

G. F.

Paul Fauconnet, chargé de Cours à l'Université de Toulouse. — *La Responsabilité.* — Etude de Sociologie. Un vol. in-8 de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1920.

Ce n'est pas sans préventions, je l'avoue, que j'ai abordé la lecture du gros livre de M. Fauconnet qui fait partie de la Collection des *Travaux de l'Année sociologique* : l'auteur n'a-t-il pas utilisé des leçons de Durkheim sur la responsabi-

lité, et ne lui doit-il pas toute son éducation de sociologue ? Or, sans méconnaître la force d'assimilation et de systématisation du chef de l'école sociologique moderne, j'ai trop souvent eu l'occasion de constater les défauts de sa documentation, les imperfections de sa méthode et la partialité de ses conclusions pour m'abandonner sans réserves à l'entraînement de sa dialectique. L'étude de M. Fauconnet sur la Responsabilité m'a paru d'abord se présenter comme le corollaire rigoureux des thèses religieuses morales et sociales d'E. Durkheim, et se dérouler avec la logique inflexible d'un système impersonnel. Mais peu à peu, au cours de cette lecture, j'éprouvais la sensation que M. Fauconnet s'évadait de la doctrine durkheimienne, et les délicates analyses de la fin ne faisaient que confirmer cette impression. L'auteur est plus près du spiritualisme des théologiens qu'il ne pense, parce qu'il ne connaît du spiritualisme que la caricature cousinienne ! Au lieu de relever ses embarras, pour ne pas dire ses contradictions, je me bornerai à extraire de son livre cette citation : « Le rôle fonctionnel d'un système déterminé de règles de responsabilité ne peut être apprécié que si l'on rapporte ce système à toute la civilisation d'un type social donné » (p. 299). A la bonne heure : mais n'est-ce pas la condamnation de la méthode durkheimienne et, partiellement, de la méthode de l'auteur lui-même ? Car, promener le concept de responsabilité à travers les sociétés les plus disparates pour en extraire l'aspect universel, n'est-ce pas s'exposer à laisser échapper la réalité psychologique sous-jacente à la notion de responsabilité, telle qu'elle existe plus ou moins clairement dans les individus, bien qu'elle soit réfractée par des milieux sociaux divers ? Déterminer les conditions sociales de la responsabilité, est-ce en préciser la nature intime ? Et ne faut-il pas admettre dans l'élaboration des idées juridico-morales un progrès corrélatif à celui de la civilisation ? Si l'idée de responsabilité se transforme et s'épure en passant des sociétés inférieures aux sociétés les plus évoluées, ce que l'auteur admet et prouve, faudra-t-il mettre sur le même plan les grossières ébauches de l'idée de responsabilité chez les Primitifs et les conceptions émanées de la conscience d'un honnête homme moderne, jusqu'à subordonner celles-ci à celles-là ? N'est-il pas plus juste de penser que les notions morales comme les notions scientifiques vont en se perfectionnant dans l'humanité et que les âmes civilisées les plus hautes en fournissent la formule la plus nette, celle qui éclaire les tâtonnements et les errements antérieurs ? (Cf. Cournot et Proudhon).

Je sais bien que M. Fauconnet qui procède avec la circonspection du savant, se méfie, à juste titre d'ailleurs, de la méthode subjective ; mais le procédé qui consiste à expliquer l'inférieur par le supérieur est aussi sûr, biologiquement et socialement parlant, que le procédé inverse ; il s'appuie sur les grandes analogies naturelles... En toute hypothèse, il reste que l'étude de M. Fauconnet offre un intérêt historique sérieux, bien qu'elle n'ait peut-être pas la portée doctrinale que lui attribue son auteur.

En l'ouvrant, on tombe sur une *Bibliographie* d'une vingtaine de pages, qui est un instrument de travail précieux non seulement pour l'étude ethnographique comparée de la responsabilité, mais aussi pour l'étude des sociétés en général. Cette bibliographie seule montre avec quelle conscience M. Fauconnet a exécuté son travail qui vaut surtout par la richesse des exemples.

Il se divise en trois parties qui, finalement, se ramènent à deux. Après une Introduction où M. Fauconnet pose le problème donne une définition provisoire des faits de responsabilité et indique la méthode qu'il va suivre, l'auteur aborde dans une première partie la *Description* de la responsabilité (point de vue anatomique), puis, dans une deuxième partie, il donne une *Analyse* de la responsabilité, de sa nature et de sa fonction (point de vue physiologique). Cette analyse comprend d'abord l'étude du facteur principal et des formes fondamentales, ensuite l'étude des facteurs et formes secondaires.

Essayons de retracer les grandes lignes de l'édifice. M. Fauconnet part de cette thèse très contestable que la responsabilité étant une chose manifestement juridique et morale, donc sociale, une analyse purement psychologique ne pourra jamais conduire, par elle-même, à la détermination de cette idée. Il adopte cette définition provisoire : « La responsabilité est la qualité de ceux qui doivent, en vertu d'une règle, être choisis comme sujets passifs d'une sanction » : il y a responsabilité dès qu'il y a sanction, fût-ce la sanction du crime d'autrui. Ce sont des forces sociales qui engendrent la responsabilité : c'est toujours, en définitive, dans l'état de la société, juge de la responsabilité, qu'il faut chercher les raisons qui lui dictent le choix du responsable et l'affirmation de son aptitude morale à subir la sanction. Bref la responsabilité est une chose extérieure à l'individu et qui naît en dehors du sujet responsable. « Ce n'est pas parce qu'il y a des responsables qu'il y a une responsabilité. La responsabilité préexis-

te, flottante, et elle se fixe ensuite sur tels ou tels sujets » (p. 244). — « La responsabilité morale dont nous avons le sentiment, écrit encore M. Fauconnet, est en réalité sociale avant d'être individuelle. Si l'individu a le sentiment d'être responsable, c'est que la société est présente en lui. » (p. 366). Toutes ces formules sont identiques, et la définition provisoire, comme il était facile de le prévoir, se trouve être la définition ultime. M. Fauconnet ne songe pas à introduire la distinction du *fait* et du *droit* ; il songe encore moins à envisager le cas de la société avec Dieu, puisqu'aux yeux de son école, la religion se ramène à la pression de la société sur l'individu. M. Fauconnet est logique avec lui-même quand il dit « Pour que je sois responsable, il faut et il suffit que l'opinion me juge tel, c'est-à-dire qu'elle ressente comme un mauvais exemple l'absolution qui me laisserait impuni,et comme un bon exemple, efficace et par là même, juste, la peine qui me frapperait » (p. 198). Il y a responsabilité dès que la représentation du crime et celle de la sanction se lient dans l'opinion, et que la seconde vient corriger l'exemple funeste inclus dans la première. D'où cette conséquence parfaitement rigoureuse : « C'est donc en un sens *la société elle-même qui est la cause du crime*, plus exactement la cause du mal moral virtuel que le crime réalise » (p. 276). Mais ce raisonnement repose sur un paralogisme, puisqu'il confond le crime lui-même avec le trouble qu'il introduit dans la conscience collective. Et quelle singulière théorie que celle qui fait de la responsabilité une chose, et du crime une relation !

Je n'insisterai pas sur la méthode de M. Fauconnet, qui est basée sur l'histoire comparée, ni sur sa façon d'hypostasier la civilisation (p. 20). Cette méthode le conduit à insister davantage sur les cas anormaux que sur les faits normaux (p. 25), parce qu' « il n'y a pas de faits aberrants » et à « rapprocher des faits, très hétérogènes, empruntés, les uns à des sociétés inférieures, les autres à des sociétés très élevées en organisation » (p. 22). Cet aveu n'est-il pas une critique de la méthode, et comme M. Fauconnet a raison d'écrire de certains rapprochements qu'ils n'expliquent rien : « ils ne résolvent pas le problème, ils se bornent à l'élargir » (p. 219) ! Avec cette méthode, on arrive à confondre religion, droit et morale (p. 136 et 39). D'ailleurs, elle repose sur le postulat très contestable de l'évolution uniforme et unilinéaire de l'humanité, qui a pour corollaire l'uniformité de l'évolution familiale (p. 333 et sq.) Mais abordons le corps de l'ouvrage.

La première partie, consacrée à la *Description de la responsabilité* comprend deux chapitres : 1° les *sujets responsables* ; 2° les *situations génératrices de responsabilité*. M. Fauconnet constate que tous les êtres (homme adulte et normal, enfant, fou, cadavre, animal et chose inanimée, sujets collectifs) sont virtuellement aptes à devenir responsables. La responsabilité d'un sujet découle donc non de propriétés qui lui seraient inhérentes, mais de la situation dans laquelle il se trouve engagé. Ces situations génératrices de responsabilité sont au nombre de cinq : l'intervention active et volontaire dans la perpétration du crime ; l'intervention volontaire dans l'acte interne ; l'intervention active, mais non volontaire, dans l'acte externe ; l'intervention passive dans l'infraction et l'intervention indirecte. Et M. Fauconnet de conclure que « ces cinq situations doivent avoir une vertu commune, qui est le principe élémentaire de toute responsabilité. » (comme on voit bien le caractère artificiel de la méthode !) Mais, avant de dégager ce principe, ce qui est l'objet de la deuxième partie ou *Analyse de la responsabilité*, l'auteur entreprend un examen critique des doctrines selon lesquelles la responsabilité dérive de la causalité.

Je laisserai de côté cet examen auquel le chapitre III est consacré (la classification des doctrines ne me paraît pas très nette) pour aborder aussitôt le cœur de l'ouvrage, c'est-à-dire les chapitres IV, V et VI. L'auteur se demande d'abord *pourquio il y a une institution de la responsabilité*. C'est par rapport au crime, non par rapport au patient, que la sanction s'oriente d'abord : « les phénomènes s'enchaînent dans l'ordre suivant : d'abord le crime, puis, par réaction contre lui, la sanction et, pour que la sanction puisse s'appliquer, la responsabilité » (p. 245). Le crime est véritablement un acte antisocial qui lèse la société et menace sa vie. L'utilité de la peine réside essentiellement dans l'action qu'elle exerce sur la société à qui elle redonne confiance. C'est au crime même que s'appliquerait la peine, si elle pouvait le saisir pour l'annihiler : mais un événement accompli ne peut pas être suprimé. La sanction a pour but de donner satisfaction à l'opinion publique troublée, d'où la nécessité de substituer au crime un symbole qui le représente : « Il suffit que la société soit capable de susciter un symbole ou un signe, c'est-à-dire un être dont elle puisse afire, de bonne foi, le substitut du crime passé. La destruction du symbole remplacera la destruction du crime qui, en lui-même, ne peut pas être détruit » (p. 234). Mais le rapport de symbole à chose symboli-

sée est tout à fait indéfini, d'où une large indétermination dans le choix du patient : cette indétermination est maxima dans la *vendetta*. Il faut donc qu'un corps de règles, explicites ou non, « commande le choix du patient légitime, c'est-à-dire de l'être qui symbolise *vraiment* le crime au regard de la conscience morale ou juridique. » (p. 236).

Quelle est donc la *nature de la responsabilité* ? Les émotions suscitées par le crime ne restent pas attachées à l'image du crime. Elles se propagent, se transfèrent, et c'est ce qui rend possible la symbolisation du crime par un responsable. Ce transfert des émotions explique la possibilité psychologique du jugement de responsabilité. Ce jugement est un jugement de valeur, synthétique, *a priori*, obligatoire. La réflexion s'efforce d'inhiber les émotions collectives : le choix du responsable est fixé au cours d'une procédure. Les êtres jugés responsables peuvent n'avoir aucune affinité logiquement nécessaire avec le crime : mais les représentations de ces êtres soutiennent, dans la conscience collective, une relation avec la représentation du crime. Cette relation se ramène à deux types : la contiguïté et la ressemblance, avec des variantes qui s'étagent, depuis le contact jusqu'à la ressemblance affective. Mais la situation génératrice de responsabilité de beaucoup la plus commune est l'action, volontaire ou non, parce que la représentation de l'auteur soutient avec celle du crime des rapports particulièrement étroits. Au lieu de ramener la responsabilité à la causalité, ne conviendrait-il pas plutôt de voir dans l'idée de responsabilité l'un des facteurs essentiels de l'idée complexe de causalité ? Le phénomène de contamination est le phénomène essentiel, et l'acte du criminel consiste à entrer en communication indue avec des choses interdites déterminées par la conscience sociale. Mais, à son tour, l'idée de causalité naturelle réagit sur l'idée de responsabilité.

La responsabilité nous est apparue comme nécessaire : est-elle utile ? Autrement dit, quelle est sa *fonction* ? Elle rend possible la réalisation de la peine en lui fournissant un point d'application, et, par suite, permet à la peine de jouer un rôle utile, car c'est seulement à condition qu'il y ait des sanctions que l'existence même d'une moralité est assurée. Il est des cas exceptionnels où cette fonction est très apparente : la responsabilité est créée artificiellement pour permettre à la répression de s'exercer (procès de sorcellerie), et l'affirmation de la responsabilité est d'autant plus énergique que le besoin de répression est plus intense. Tout

le système de la procédure pénale est organisé en faveur de la répression.

Il semble qu'il y ait loin de cette responsabilité très étendue et indéterminée à la responsabilité bien plus étroite et définie que reconnaît notre conscience morale : mais la seconde dérive de la première. Quelle est la cause générale de cette évolution historique ? M. F. l'indique dans sa troisième partie, consacrée à l'étude des *formes et facteurs secondaires de la responsabilité*. Au moment où l'attention collective se fixe sur le patient choisi et désigné pour la peine, des forces antagonistes surgissent qui viennent modifier le fait fondamental. La représentation du patient suscite une réaction sur la sanction et sur l'acte sanctionné. Un contre-courant remonte du patient vers le crime. Et ce nouveau facteur concourt d'une part à *individualiser*, d'autre part à *spiritualiser* la responsabilité. Au cours de l'histoire, l'individu a pris une valeur morale croissante : aussi la responsabilité tend-elle à s'atténuer au regard de la personne humaine, et finalement à disparaître. D'abord collective et communicable, la responsabilité s'individualise en se limitant, en s'exténuant : « De ce point de vue, l'évolution de la responsabilité apparaît comme une régression » (p. 344). Enfin l'évolution morale de l'humanité tend à rendre la responsabilité de plus en plus subjective. La considération de l'état subjectif du patient est surtout un facteur d'*irresponsabilité* ; en outre, la faute interne devient un équivalent subjectif du crime matériel. Cette responsabilité subjective n'est aussi qu'une « forme atrophiée de la responsabilité » (p. 350), car individualisation et spiritualisation vont de pair.

Le dernier chapitre contient de fines analyses de la responsabilité du pécheur (p. 355 et sq.), de la *culpa* et du *casus*, de nature à intéresser les théologiens. Enfin, un appendice très pénétrant examine le sentiment de la responsabilité dans ses rapports avec le sentiment de la liberté, et montre que la perception du fait social de responsabilité est impliquée dans ce sentiment : « La responsabilité — si notre théorie est juste, — est engendrée dans des conditions qui sont précisément quelques-unes de celles dont on affirme l'existence, quand on déclare que l'homme possède le libre-arbitre ». Bien que ce ne soit pas une affirmation de la réalité du libre-arbitre, la conclusion est pour le moins inattendue.

Comme je le disais au début, ce livre est extrêmement riche en exemples empruntés surtout aux sociétés inférieures (tribus australiennes — Iroquois — Ossètes — Kabyles —

Chinois — Hébreux — Inde brahmanique — Perse avestique — Grèce — Rome — Germains — Europe moderne et principalement la France). Il explique le mécanisme de la responsabilité dans les sociétés inférieures à religion totémique. Hypnotisé par ce mécanisme primitif, l'auteur en arrive à considérer les formes les plus hautes de la responsabilité comme des déviations, des altérations du type initial. M. Fauconnet ne se pose même pas la question de savoir si parmi les sociétés inférieures il n'en est pas qui seraient elles-mêmes des régressions par rapport à un état antérieur plus évolué. Comme son étude a la prétention — légitime en soi — d'éclairer et de diriger l'évolution de la responsabilité dans nos sociétés contemporaines, elle me paraît dangereuse, car elle est de nature à justifier toutes les erreurs judiciaires, puisqu'il s'agit en définitive de donner satisfaction à la vindicte sociale. Or l'opinion commune, souvent égarée par la presse, est mal informée et capricieuse. Rien ne remplace le jugement de l'honnête homme qui est le ferment de la moralité sociale. L'embarras de M. Fauconnet est grand quand il envisage les rapports de l'opinion qui identifie causalité et moralité avec sa propre théorie, parce qu'il a mis proprement la charrue devant les bœufs.

F. Mentré.

ERRATA

L'auteur de l'article intitulé : *Un nouveau Traité de Logique* n'ayant pu revoir les épreuves des deux derniers chapitres (n^os^ de novembre-décembre 1920 et de janvier-février 1921), plusieurs passages ont été défigurés, quelques-uns même rendus inintelligibles. Nous ne signalons ici que les altérations du texte les plus regrettables.

Chapitre III : *La Déduction* (n° de novembre-décembre 1920) :

Page 602, commencement du troisième alinéa, lire : *On dit bien...*, et, même alinéa, douzième ligne : *on exfolie.*

Page 608, troisième alinéa, rectifier ainsi : *formé de propositions d'inhérence.*

Page 614, 14e ligne, au lieu de : *logiciens*, lire : *logisticiens.*

Chapitre IV : *Déterminisme et finalité* (n° de janvier-février 1921 :

Page 60, 6e ligne, reconstituer ainsi la phrase : *L'interprétation de l'expérience est nécessairement générale, car interpréter l'expérience, c'est découvrir un rapport de causalité, etc.*

Page 69, 33e ligne, lire : *moins encore renonce-t-elle à sa structure intime...*

Page 72, 12e ligne, reconstituer la phrase de la manière suivante : *Passons-nous, par analyse, de l'idée de contingence à l'idée de cause ou de l'idée de cause à l'idée de contingence ?*

Livres déposés au Bureau de la Revue

A. D. SERTILLANGES. — *La Vie Catholique* (Première Série). Un vol. in-16, de IV-297 pages. Gabalda, Paris 1921.

GASTON SORTAIS. — *La Philosophie Moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz.* Tome premier. Un vol. in-8° de 592 pages. Lethielleux, Paris 1920.

MAURIZIO BLONDEL. — *L'Azione.* Traduction de E. Codignola. Deux volumes in-12 de 286 et 376 pages. Valecchi, Florence 1920.

A. LUGAN. — *L'enseignement Social de Jésus. La Loi Sociale du Travail.* Brochure de 416 pages. Procure Générale du Clergé. Paris 1921.

M. CASOTTI. — Introduzione alla Pedagogia. Un vol. in-16 de 103 pages Valecchi, Florence 1921.

ARISTIDE GABELLI. — *Il metodo di insegnamento nelle scuole elementari d'Italia.* Un vol. in-16 de 64 pages. Valecchi, Florence 1921.

P. ANGELO ZACCHI. — *L'Uomo.* I vol : *La Natura.* Un vol. in-16 de 548 pages. Ferrari, Roma 1921.

AMANDO CARLINI. — *La filosofia di G. Locke.* Volume secondo. Un vol. in-16 de 379 pages. Valecchi, Florence 1921.

ANTONIN EYMIEU. — *Le Gouvernement de soi-même.* Dernière série : *La Loi de la Vie.* Un vol. in-16 de 321 pages. Perrin, Paris 1921.

EM. LONGUET. — *De la Nébuleuse à l'Homme.* Un vol. in-8° de 752 Pages. Alcan. Paris 1921.

J. LARGUIER DES BANCELS. — *Introduction à la Psychologie. L'instinct et l'Emotion.* Un vol in-8° de 286 pages. Payot, Paris 1921.

UGO SPIRITO. — *Il pragmotismo nella filosofia contemporanea.* Un vol. in-16 de 219 pages. Valecchi, Florence 1921.

CH. LALO. — *L'Art et la Vie Sociale.* (Bibliothèque de Sociologie). Un vol. in-16 de 378 pages. Oct. Doin, Paris 1921.

MUSTOXIDI. — *Qu'est-ce que la mode ?* Brochure in-16 de 96 pages. Picart, Paris 1921.

Le Gérant : M. RIVIÈRE.

Imp. Montparnasse, 47, Rue de la Gaîté. — Paris

MJ

LE NOMINALISME D'OCCAM

THÉORIES DU MOUVEMENT, DU TEMPS ET DU LIEU

La Philosophie du devenir substantiel, dont nous avons analysé ailleurs (1) *les principaux éléments, commande une théorie du devenir accidentel ou « mouvement » qu'il nous reste à étudier pour connaître combien le nominalisme d'Occam, par suite de l'idée qu'il s'est faite de la Puissance, s'est rendue difficile l'explication de l'être contingent ou mobile.*

LE MOUVEMENT

Les doctrines d'Occam sur le mouvement offrent deux aspects, selon qu'il aborde le problème scientifique de la *cause* du mouvement des projectiles, ou le problème philosophique de la *nature* même du mouvement. Des deux côtés éclate la même tendance simplificatrice et critique, mais sa philosophie devant seule nous retenir, il suffira de préciser brièvement la réponse qu'il apporte au problème scientifique. M. Du-

(1) *Revue des Sciences Philosophiques*, Janvier 1921. La théorie de la Matière et la Forme chez Guillaume Occam.

hem a d'ailleurs parfaitement exposé la question en quelques pages qu'il faut seulement résumer (1).

Aristote avait fondé sa *Dynamique* sur ce principe que nul mouvement ne peut durer s'il n'est entretenu par l'action continuelle d'un moteur directement et immédiatement appliqué au mobile. La flèche continue de voler après avoir quitté l'arc parce qu'une puissance motrice continue de la pousser : l'air ébranlé par la main ou la machine serait cette puissance, et par conséquent un projectile ne pourrait continuer de se mouvoir dans le vide.

« Cette hypothèse, dit M. Duhem, qui nous semble pousser « l'invraisemblable jusqu'au ridicule paraît avoir été admise « presque à l'unanimité par les physiciens de l'antiquité. Un « seul d'entre eux s'est prononcé contre elle, Jean Philopon, « après avoir montré ce qu'a d'inadmissible la théorie péripa- « téticienne, déclare que la flèche continue de se mouvoir « sans qu'aucun moteur lui soit appliqué, parce que la corde « de l'arc y a engendré une énergie qui joue le rôle de vertu « motrice. » (Cf. III p. VII. II p. 189-191).

Méprisée par les Grecs et les Arabes, la théorie de Philopon fut négligée par le moyen-âge latin, « Saint Thomas ne la « mentionne que pour mettre en garde contre elle ceux qu'el- « le pourrait séduire » (2).

« La première voix discordante, ajoute M. Duhem (II p. « 192) que l'on entende dans l'Ecole est celle de Guillaume « d'Occam. Celle-ci éclate en opposant une négation brutale « aux affirmations les plus autorisées du Péripatétisme. Cet- « te affirmation que la continuation du mouvement local « n'exige aucune cause motrice, c'est la loi même de l'inertie « telle que Descartes la formulera. Au temps d'Occam elle « était trop nouvelle pour être admise. Les plus fidèles dis- « ciples du Maître Anglais, les Terminalistes, de l'Université « de Paris ne suivent pas sur ce point la doctrine du *Venera- « litis Inceptor* » (p. 193). Et reprenant (t. III p. VII) l'esquisse historique qu'il vient d'amorcer, M. Duhem noue à ce

(1) Cf. *Etudes sur Léonard de Vinci*, II, p. 189-194 ; III, p. VI-IX.
(2) Cf. *in de Caelo*, l. III, l. 7.

point de départ la série des grandes conquêtes modernes : les critiques d'Occam « remettent en honneur auprès de certains « disciples de Duns Scot la doctrine de Jean Philopon ; « *l'énergie* dont celui-ci avait parlé reparaît sous le nom « *d'impetus*. Cette hypothèse... Jean Buridan la prend vers « le milieu du XIVe siècle pour fondement d'une Dynamique « avec laquelle s'accordent tous les phénomènes. Le rôle que « *l'impetus* joue en cette dynamique... c'est très exactement « celui que Galilée attribuera à l'*impeto* ou *momento*. Des- « cartes à la *quantité de mouvement*, Leibniz enfin à la *force* « vive. » Et de Buridan à Albert de Saxe, à Oresme, à Dominique Soto, M. Duhem nous montre « les physiciens de « l'Ecole parisienne poser tous les fondements de la méca- « nique que développeront Galilée, ses contemporains et ses « disciples » sur le sol déblayé par la critique d'Occam (p.XI).

Ce dernier mot demande à être bien compris ; car il pourrait donner à croire que la mécanique moderne procède d'Occam et faire oublier que le même historien a déclaré qu'Occam « se contente de détruire sans rien édifier » (p. VII). Or, non seulement il a détruit la thèse d'Aristote, mais il a de même ruiné la doctrine de Philopon. Pour bien comprendre le rôle historique d'Occam en cette affaire il faut savoir qu'il a nié que la cause du mouvement dans le projectile fût ou le projecteur ou l'air ébranlé ou une vertu engendrée en lui (1). Il n'a donc en aucune façon pressenti ou inauguré le progrès ultérieur, il le répudiait par avance, comme il avait rejeté l'explication périmée. Il a tout détruit.

Or, si l'on examine les arguments qu'il a fait valoir, on reconnaît vite qu'ils procèdent moins de données scientifiques même élémentaires, que de théories philosophiques sous-jacentes. Si le mouvement local n'a pas besoin du jeu persistant d'une cause pour se prolonger, car c'est à cela qu'en arrive Occam, ce n'est point que le principe de causalité souffre une exception et qu'on trouve ici un effet sans cause, mais c'est qu'en réalité il n'y a point d'*effet*. Le mouvement

(1) *In II* q. 26 M.

local n'est point une chose distincte du mobile. Et comme ce n'est point une réalité toujours neuve et sans cesse produite elle ne requiert point une cause sans cette agissante (1).

Ce n'est point une anticipation de la *loi d'inertie*, c'est un aboutissement de ses thèses nominalistes qu'il nous faut étudier maintenant.

Les scolastiques avaient trouvé chez Aristote une explication du mouvement qui était le premier fruit de la théorie de l'acte et de la puissance. Car si acte et puissance divisent l'être et l'expliquent, ils marquent du même coup au mouvement sa place et le définissent comme un passage de l'une à l'autre. Le mouvement apparaît alors comme une réalité nouvelle, qui n'est point acte simplement, car l'acte ne se meut plus, ni puissance seulement, car la puissance ne se meut pas encore, mais qui est le passage comme tel, « acte, disait Aristote, de ce qui est en puissance en tant précisément que tel ».

Malheureusement la *Physique* d'Aristote, et spécialement sa conception de l'univers, ne valait pas sa métaphysique ; ce qui devait introduire dans sa théorie du mouvement local des éléments qui la vicieraient gravement.

Saint Thomas ne semble pas s'être engagé beaucoup dans ces questions « physiques » (2), mais bien vite ses successeurs leur donnèrent une extrême importance. Les averroïstes ont été pour beaucoup dans cette orientation nouvelle et c'est à la suite des querelles suscitées par eux à ce propos que l'évêque de Paris réprouva la thèse niant la possibilité de la translation de l'univers total. Très justement M. Duhem (3) fait observer que cette intervention doctrinale allait imposer à l'attention des scolastiques un problème quelque peu négligé jusqu'alors.

Le mouvement de translation du monde total ne peut en

(1) *In II*, q. 26, natobilia M. : « *Si dicas quod effectus novus habet « aliquam causam, sed motus localis est effectus novus. — Dico quod « motus localis non est effectus novus absolutus nec respectivus... « quia non est aliud nisi quod mobile coexistat diversis partibus « spatii.* »

(2) Cf. Sertillanges, *S. Thomas*, II, p. 30.

(3) *Rev. de Philosophie*, Déc. 1913, p. 457.

effet être expliqué par l'acquisition d'un nouveau *lieu*. Il faut donc admettre que le mouvement n'est pas essentiellement constitué par un changement d'*ubi*, et force est de le concevoir comme une forme spéciale inhérente au mobile même. De quelque nature qu'elle soit, cette forme s'oppose tout d'abord aux formes *stables*. Car le mouvement ne fait pas passer seulement le mobile d'un état à un autre, mais il l'engage dans un flux continu d'états successifs ; et tandis que la génération donne à l'être une nouvelle forme permanente, le mouvement lui donnera une forme fluente, *forma fluens*, qui le constitue mobile. Désormais le débat roulera sur l'entité de cette forme et spécialement sur la distinction — réelle ou non — qui la sépare de son sujet (1).

Occam a cru, ou a affecté de croire, que lorsqu'il aborda ce problème, « tous unaniment » admettaient la distinction réelle *ex natura rei*, et faisaient du mouvement une réalité distincte du mobile et du terme. Il rompit résolument avec la thèse commune, et entendit montrer que la théorie de la *forma fluens* était la solution puérile d'un chimérique problème : la réalité que l'on s'évertuait à définir n'existant pas. Il consacra à cet effort une large part de son œuvre (2).

A l'encontre de la thèse communément reçue, il établit : 1° Que le mouvement d'altération ne consiste pas en une réalité positive surajoutée aux choses permanentes, qu'elle soit dite absolue ou relative : 2° Que le mouvement d'augmentation et

(1) Voir pour les principales positions défendues par les Scolastiques, les articles de M. Duhem, dans la *Revue de Philosophie* (déc. 1913; janv.,fév.,mars 1914). On y retrouve la très large information de l'historien qui puise même aux sources manuscrites ; elle est en général très exacte. La thèse de Scot n'a pas été cependant définie avec assez de précision. M. Duhem laisse ignorer que Scot, dans son *Commentaire sur la Physique* (in III, q. 7), où il traite la question *ex professo*, a très nettement rejeté la distinction réelle.

L'exposé de M. Duhem ferait croire que Grégoire de Rimini est antérieur à Occam. L'ordre inverse est le vrai.

(2) Il en a traité surtout dans les ouvrages suivants : *In II Sent.* q. 9 : *Summulae in lib. Physic.* III Paris. On peut consulter de plus les œuvres manuscrites suivantes : 1. Question *de Motu* (Bâle-Bruges) ; 2. Traité *de Successivis* (Paris--Bruges) ; 3. *Commentaire sur la Physique* (Oxford-Assise) ; 4. *Question de la Physique* (Paris m. 17841).

le mouvement local ne sont pas des choses distinctes réellement des sujets permanents ; 3° D'une façon générale enfin, qu'il est faux de considérer le mouvement ou comme une entité relative ou comme une entité absolue classable directement ou indirectement dans un genre. (*in II Sent.* q. 9 G.)

Il argumente successivement dans deux hypothèses : celle du changement instantané, *mutatio subita*, celle du changement progressif, *motus* proprement dit.

Le cas de la *mutatio subita* est très favorable à Occam, qui n'a pas de peine à montrer « qu'un changement subit n'est « point, selon les principes d'Aristote, une chose de soi tota- « lement distincte des sujets permanents : chose qui doive « être détruite dès que le mobile entre en repos. » Une telle entité est inconcevable et accumule dans sa notion même des données contradictoires. Cette erreur, et ce problème d'ailleurs, proviennent des mots plus que des choses. Nous ne comprenons pas le langage que nous employons. « Si au « lieu de termes abstraits, bien inutiles, on s'en tenait aux « termes concrets de *changer*, *changé*, etc., toute difficulté « s'évanouirait. On comprendrait tout d'abord qu'un change- « ment subit n'est rien autre qu'un sujet en qui une forme suc- « cède instantanément à une autre. Il se décrit ainsi : « *illud* « *mutatur quod praeexistens habet aliquam formam vel lo-* « *cum quem prius non habebat, vel carel forma vel tali loco* « *quem prius habuit* » (2). Il se résout donc entièrement en trois réalités, un sujet et deux formes, sans qu'il faille imaginer une troisième forme *passante*.

Dans les *Sentences*, Occam précisera en distinguant dans le changement subit deux aspects : l'un positif que nous venons de décrire, l'autre négatif : car le changement suppose qu'une forme n'*était pas* ou *ne* sera *plus*. Ce qui explique comment le changement est quelque chose de bien réel sans être une réalité distincte (3).

(1) *Summulae*, III, Paris, c. 2. : « *de qua oportel scire quod secun-* « *dum principia Aristotelis, non est aliqua res secundum se tota* « *distincta ab omni re permanente, quae necessario destruatur quan-* « *do aliquid mutatile quiescit sub forma.* »

(2) *Ibid.*, c. 3 p. 49.

(3) *Ibid.*, c. 4.

Mais le cas du changement subit fait facilement illusion : le mouvement n'y ayant point de durée, — (l'instant n'existe pas pour Occam et ne mesure pas la *mutatio subita*). —, peut aisément disparaître ; la durée même du mouvement successif va permettre d'examiner si la solution élégante est autre chose qu'un escamotage (1).

Or Occam après avoir refusé, — et pour les mêmes raisons, — de reconnaître au mouvement successif une entité distincte du mobile (2) applique à ce cas la formule précédente. Tandis que le changement subit est la brusque succession d'une forme à une autre, ici le passage se dilate dans le temps, et l'acquisition s'opère partie par partie, continuement, c'est-à-dire sans arrêt ou repos, en sorte que, élément par élément, le sujet gagne la perfection où il tend (3). Cette continuité du mouvement suppose qu'à tout instant on peut dire que le mobile est dans un lieu (ou plus généralement dans un état), où il n'était pas auparavant, en sorte qu'il y a vrai mouvement sans qu'il faille rien supposer que les éléments permanents : sujet et formes successivement acquises.

Il n'y a donc rien que les « choses permanentes », mais comme elles n'existent pas simultanément, mais successivemeny, il n'y a pas stabilité mais mouvement. L'essentiel est qu'il ne se produise pas d'arrêt entre deux acquisitions successives, si proches soient-elles.

Cette théorie, insiste Occam, rend compte de tout ce que nous attribuons au mouvement, pourvu qu'on ne se laisse pas prendre aux mots, source de difficultés factices. « Si nous « employions les mots concrets — *movens*, *motivum*, *mobile*, « *moveri*, — au lieu des abstraits — *motus*, *mutatio*, etc. — « (lesquels font illusion et dont on saisit difficilement qu'ils ne « désignent que des objets permanents) bien des difficultés « disparaîtraient. Que si l'on parle de *flux*, de *mouvement* « *successif*, *prompt*, *lent*, etc., il n'en faut pas conclure à des

(1) Burleigh a soin d'exposer tout d'abord les théories d'Occam sur le *motus*, renversant l'ordre suivi par ce dernier. Il sait mettre ainsi son adversaire en mauvaise posture.

(2) *Summulae*, c. 5 ; *In II Sent.* q. 9. H.

(3) *Summulae*, c. 6 p. 53.

« entités propres. Ces mots enrichissent la langue, mais il « sont un luxe et ne répondent pas à une nécessité. Sans eux « nous exprimerions toutes nos pensées quoique moins brièvement. Aussi le Philosophe devra-t-il toujours remplacer « mentalement le symbole par la chose signifiée, les substantifs abstraits par des substantifs concrets, des verbes ou des « adverbes. Le *flux* n'est pas, mais il y a des choses fluentes; « il n'y a pas d'entité successive, lente ou rapide, mais seulement des actions telles. Car, conclut Occam, c'est la source de bien des erreurs en philosophie de croire qu'à tout « mot correspond un objet spécial, qu'il y a autant de choses distinctes que de mots pour les désigner, abstraction « faite des synonymes » (1).

Telle est la doctrine développée dans les *Summulae*, tout porte à croire que les *Sentences* essayèrent plus tard de la compléter, on trouve en effet dans cet ouvrage des précisions nouvelles qui semblent livrer la pensée définitive d'Occam. (2)

On aura déjà remarqué que dans les *Sentences*, Occam s'en prend moins à l'abus des termes abstraits, et risque une explication de la *mutatio subita* par des éléments positifs et un élément négatif. Il expliquera de même le *motus*. « En « plus des choses permanentes, dira-t-il, le mouvement im- « porte seulement des négations ». Il n'est rien autre en effet que la réception continue et successive, parties par parties, d'une forme indéfiniment divisible (3). Or la succession se définit par une non-simultanéïté : l'existence d'un élément importe la négation de tous les autres. Telle est, assure Occam,

(1) *Et hoc est principium multorum errorum in philosophia, quod « semper distincto vocabulo correspondeat distinctum significatum, « ita quod tanta sit distinctio inter significata quanta inter nominum « vel vocabularum significantium... etiam quando illa nomina non « sunt synonyma.* » (*Summulae*, III p. c. 7). Jamais peut-être Occam n'a aussi nettement formulé le principe nominaliste et le principe réaliste.

(2) Burleigh, *in III Physic*, p. 253, expose et réfute la doctrine d'Occam, telle surtout qu'elle apparaît dans les *Sentences*.

(3) « *Motus dicit tantum negationes ultra res permanentes... quia « motus nihil aliud est nisi receptio continua et successiva partis « post partem alicuius formae, divisibilis in infinitum.* » (*in II Sent.* q. 9. H).

le sens originel de la définition d'Aristote, par *acte*, il visait ce qu'il y a de positif dans le mouvement, ce qui est acquis par le mobile, et par « *ce qui est en puissance* », il entendait la négation de la partie non encore acquise.

Le mouvement signifie donc une forme successivement et continuement acquise, une relation réelle, *respectus*, de cette forme au sujet et au *motor* (si toutefois on accepte l'existence de ces *respectus*) et la négation des parties suivantes ; ou plus simplement, et sans recourir à ces respectus, « il signi« fie une forme acquise par parties et annote la négation des « parties suivantes » (1).

Cette théorie du mouvement est peut-être une des plus caractéristiques de la manière d'Occam. Nulle part il n'aboutira à une réduction plus stricte, ayant fait du mouvement comme tel un concept ou un mot, nulle part aussi n'apparaîtra mieux combien la notion de puissance est étrangère à sa pensée. Une réalité physique d'ordre essentiellement dynamique n'est plus pour lui que stabilités et négations logiques ; et tandis qu'Aristote avait, pour la définir, recouru à la puissance en l'infusant sans cesse au cœur de l'acte, Occam en somme ne l'expliquait plus que par l'acte seul (2).

*
* *

(1) « *Motus set forma paribiliter acquisita connotando negationes* « *partium sequentium.* » (Ibid. I).

(2) On peut se demander comment Occam expliquait la translation de l'univers total, après avoir rejeté la réalité que les Scolistes assignaient au mouvement. L'univers ainsi transporté, n'acquiert, disait Occam,, ni une réalité nouvelle, ni un *ubi* nouveau puisqu'il n'a pas de contenant, il se meut cependant réellement. Car en vertu de la translation que Dieu lui imprima, il *acquérerait* un ubi nouveau *s'il* y avait un contenant ou un corps extérieur avec qui il entrerait dans de nouvelles relations spatiales.

Summulae, III, P. c. II « ... *quia aliquid acquireret si essel al*« *quod corpus ambiens... et etiam quia suae partes aliter respiciunt* « *aliqua quiescentia in toco* ».

Buridan n'eut pas de peine à montrer qu'en vertu d'une telle théorie il y *aurait mouvement* si les conditions étaient autres, non qu'il y *avait* mouvement dans le cas donné. On recourut dans la suite à l'espace imaginaire.

LE TEMPS ET LE LIEU

La théorie du mouvement demande à être complétée par celles du *Temps* et du *Lieu*. Occam les a développées dans un sens trop facile à prévoir pour qu'il y faille insister. Une analyse détaillée ajouterait peu de lumière à ce que nous savons déjà de sa philosophie. (1).

Sa préoccupation dominante sera, on le devine, de montrer que le Temps ni le Lieu ne sont des entités telles que les imaginent les réalistes (2).

Le Temps n'est point tout d'abord cet être chimérique que l'on dit être composé du passé, du présent et de l'avenir, comme d'autant d'éléments réels. Qu'est-ce que ce tout dont rien n'est saisissable : le passé n'étant plus, l'avenir n'étant pas, le présent seul est réel mais toujours, fuit ? (3).

On n'évite pas cette critique en représentant le temps comme la série réelle des *nunc* successifs du présent. Car, comme il a nié l'existence des indivisibles de la quantité, Occam rejette pour les mêmes raisons et avec le même acharnement, l'hypothèse des « instants considérés » comme des entités réelles, où il ne voit que des fictions inutiles et d'ailleurs contradictoires (4).

Le temps n'est donc en aucune façon une entité distincte des réalités permanentes et qui durent (5).

Dès lors, et en vertu de sa théorie du mouvement, Occam devait affirmer l'identité réelle du mouvement et du temps.

(1) On trouvera des indications intéressantes, mais un peu confuses dans la suite des articles de M. Duhem, *Rev. de Philosophie*, avril 1914.

(2) Occam a traité de ces questions en particulier dans les *Summulae* IV pars ; *in II Sent.* q. 12 ; *Quodlibeta*.

Voir aussi le *commentaire* d'Oxford-Assise : les *questions* de Paris , ms 17841, les questions *de loco*, *de Tempore*, de Bâle-Bruges. (Bâle F II. 24. fol 6r, fol 8r) .

(3) *Summulae* c. 5.

(4) Voir spécialement : *Summulae* IV p.c. I ; c. 8 : *in II Sent.* q. 12. q. ad. 6.

(5) Voir en particulier : *in II Sent.* q. 10 : « utrum duratio angeli differat ab essentia vel existentia angeli. »

Malgré l'embarras que lui causent des textes explicites d'Aristote, il n'hésita pas devant cette conséquence de ses principes (1).

Mais il fit valoir que ces deux réalités ne laissaient pas que de se distinguer l'une de l'autre, puisque des définitions diverses leur convenaient. « *Tempus numerus est motus* » disait Aristote. Les notions sont donc différentes quoique solidaires (2).

D'ailleurs la notion de temps implique, en plus du mouvement, un esprit qui compte et mesure. Il n'y a point de mesure, s'il n'y a point d'esprit. Le Temps est inintelligible « *sans l'âme* ». Est-ce à dire que en dehors de l'esprit, il n'y ait pas de Temps ? Il faut distinguer, répond Occam : sans l'esprit qui mesure, il n'y a point de temps actuel ; et si vous définissez *illud per quod anima certificatur* (de quantitate motus), il n'y a pas de temps s'il n'y a pas d'esprit ; mais il y a un temps potentiel, un temps tout court, si vous le définissez *illud per quod anima potest certificari*.

Et ainsi se trouve résolu le problème que posent les philosophes de l'existence du temps hors de l'âme « et cette solu-
« tion ,conclut Occam me semble plus conforme aux données
« du problème : le bon sens vulgaire serait pas trop violenté
« si on disait que le temps n'était point hors de l'âme qui
« compte le premier mouvement » (3).

L'identification réelle du temps et du mouvement se heurtait, il est vrai, à deux redoutables objections, et les deux hypothèses acculaient, semble-t-il, également à l'absurde.

A supposer, d'une part, qu'existâssent deux « mouvements premiers », « deux cieux également premiers », il faudrait poser l'existence simultanée de deux temps, ce qui n'a pas de sens. A supposer, au contraire, que le « premier mouve-

(1) *Summulae* c. 7.

(2) La mesure et le mesuré n'ont pas même définition ; dans certain ordre même, elles sont des réalités distinctes, dit Occam, dans l'ordre de la quantité l'aune ne peut pas être l'étoffe à mesurer. Mais dans l'ordre du nombre pur, *multitudinis*, mesure et mesuré sont une même chose. Cf. i *in II Sent.* q. 12. E.F.G.

(3) *Summulae* c. 16.

ment » vint à s'arrêter ,il ne pouvait plus y avoir de temps et dès lors : ou les mouvements inférieurs s'arrêtaient, ou ils se poursuivaient en dehors de la durée !

En fait, si ces objections atteignaient plus directement Occam, elles ne portaient pas moins sur le fond même de la théorie péripatéticienne du Temps.

A la première, Occam répondait que ces deux temps n'en étaient qu'une équivalemment, c'est-à-dire ne faisaient qu'une *mesure*, ce qui seul importait, l'absurde étant de supposer deux mesures. A la seconde, il opposait la théorie du temps intérieur, directement senti par la conscience et évalué par l'âme en fonction d'un mouvement imaginaire du Ciel (2).

On voit combien, malgré un effort hardi pour le dégager du réalisme, la pensée d'Occam demeure ici embarrassée des thèses physiques d'Aristote. Il se trouvait d'ailleurs être victime de cet effort même, car plus il tendait à confondre le temps et le mouvement plus il faisait sa théorie solidaire du système péripatéticien de l'univers.

La théorie du *lieu* mérite moins encore de nous retenir, on devine où va aboutir l'antiréalisme dont s'inspire sa pensée.

Le lieu n'est évidemment point une chose distincte du corps « logé ». Ce n'est ni l'espace occupé par lui (*Summulae* c. 19) ni la surface du corps ambiant considérée comme une enveloppe sans épaisseur mais réellement distincte de celui-ci (3) ; ni cette même surface identifiée avec le corps ambiant.

(1) « *Et iste modus ponendi videtur magis consonus omnibus dic-* « *tis quia mirum esset apud vulgum dicere quod nullum tempus es-* « *set, si nulla anima numeraret primum motum* ». (*Summulae* c. 16)

(2) Cf. *Summulae* c. 11 p. 95 ; *in II Sent.* q. 12 ad. 16. voir Duhem *loc. cit.* avril 1914 p. 372 : *Le Temps selon G. d'Occam. L'horloge absolue.* cp. (mars 1914). *Le Temps selon D. Scot.*

Burleigh n'est intéressant à consulter que sur la question des *instants*, dont il défend l'existence réelle. *in IV Physic* T. III, p. 501, p. 554, etc.

(3) C'était l'opinion considérée comme *verior* par Scot, *in* 4 *Physic*, q. 3, n° 4, et défendue par Burleigh, *in* 4 *Physic*, tr. I. c. 4. p. 394 D.

Il reste que ce soit le corps logé lui-même, « qui de soi « définit son lieu et se termine par le fait qu'il ne prolonge « pas ultérieurement ses parties » (1).

P. Doncoeur.

---

(1) *Summulae*, c. 20, p. 105. Occam, après quelques explications sur les textes d'Aristote qu'on lui objecte, et sur *l'immobilité du lieu*, achève son ouvrage brusquement.

LE THÉOSOPHISME[1]

Histoire d'une pseudo-religion

(Suite)

VII. — Débuts de la présidence de Mme Besant

Après la mort de Mme Blavatsky, survenue le 8 mai 1891, un violent débat s'éleva entre Olcott, Judge et Mme Besant, qui prétendaient tous les trois à sa succession, et dont chacun se déclarait en communication directe avec les « Mahâtmâs », tout en accusant les autres d'imposture. Nous n'entreprendrons pas de raconter en détail toutes les péripéties de cette lutte : Olcott abandonna la présidence le 1er janvier 1892, puis retira sa démission le 21 août suivant, en désignant Judge comme son successeur éventuel ; en mars 1894, à la suite de divers incidents fâcheux, il y eut un rapprochement entre Olcott et Mme Besant, et le premier se retira définitivement (2) ; en novembre de la même année, Judge voulut destituer Mme Besant, mais il ne fut suivi que par une partie des membres de la branche américaine, qui se séparèrent de la Société d'Adyar, en avril 1895, pour constituer une organisation indépendante sous le titre de « Société Théosophique d'Amérique ». Cette organisation existe toujours ; elle fut présidée par Ernest T. Hargrove, puis par Mme Catherine Tingley ; avec cette dernière, son siège central fut transporté de New-York à Point-Loma (Californie).

(1) Voir *Revue de Philosophie*, janvier-février et mars-avril 1921.

(2) Il abandonna du moins à Mme Besant, avec la direction de la « section ésotérique », toute l'autorité réelle, tout en restant nominalement président pendant quelques années encore ; il mourut seulement en 1907.

Tout cela n'avait pas été sans faire quelque bruit au dehors, et on avait pu lire dans la presse de Londres, notamment, des appréciations du genre de celle-ci : « Les théosophistes sont trompés et beaucoup découvriront leur déception; ils ont, nous en avons peur, ouvert les portes à un véritable carnaval de duperie et d'imposture » (1). Herbert Burrows, celui-là même qui avait introduit Mme Besant dans la Société Théosophique, finit par démissionner en déclarant que « la Société, telle qu'elle existe à présent, est un danger permanent pour l'honnêteté et la vérité, et une perpétuelle porte ouverte à la superstition, à la déception et à l'imposture » (2).En 1893, M.Nagarkar, membre du *Brahma Samâj*, et par conséquent peu suspect d'une hostilité de parti pris, déclarait à Londres que le théosophisme n'était regardé dans l'Inde que comme une vulgaire ineptie, et il répondait à ses contradicteurs : « Vous n'avez pas la prétention, je suppose, vous qui connaissez à peine les choses de votre propre contrée, de m'apprendre les choses de mon pays et de ma compétence ; vos Mahâtmâs n'ont jamais existé et sont simplement une plaisanterie (*joke*) de Mme Blavatsky, qui a voulu savoir combien de fous pourraient y croire ; donner cette plaisanterie pour une vérité, c'est se rendre complice de la faussaire » (3).

En cette même année 1893, Mme Besant parut au fameux « Parlement des Religions » de Chicago, accompagnée de deux personnages assez singuliers, Chakravarti et Dharmapâla, sur lesquels il est bon de dire ici quelques mots (4). Gya-

(1) *Daily Chronicle*, 1er octobre 1891. — La *Westminster Gazette* publia, sous la signature de F. Edmund Garrett, une série d'articles fort documentés, qui furent réunis en volume, en 1895, sous ce titre significatif : *Isis very much Unveiled.*

(2) Lettre adressée, le 2 octobre 1895, à W. T. Stead, alors directeur du *Borderland.*

(3) *The Echo*, de Londres, 4 juillet 1893.

(4) A ce même « Parlement des Religions » parut aussi le Swâmî Vivekânanda, qui dénatura complètement la doctrine du *Vêdânta* sous prétexte de l'adapter à la mentalité occidentale, et que les théosophistes regardèrent toujours comme un de leurs alliés, l'appelant même « un de leurs Frères de la race aînée » et « un prince parmi les hommes » (*Le Lotus Bleu*, 27 janvier 1895) ; la pseudo-religion qu'il

nendra Nath Chakravarti (le « Babu Chuckerbuthy » de Rudyard Kipling) (1), secrétaire du *Yoga Samâj* et professeur de mathématiques au collège d'Allahabad, n'était pas un Hindou d'origine, mais un Mongol plus ou moins « hindouïsé ». Il avait cherché, en décembre 1892, à entrer en relations avec les spirites anglais, en prétendant qu'il existait des rapports entre le *Yoga* hindou et les phénomènes « spiritualistes » ; nous ne voulons pas décider si c'était, de sa part, ignorance ou mauvaise foi. Hypnotiseur remarquable, il trouva un excellent « sujet » en Mme Besant, et il semble bien établi qu'il la tint assez longtemps sous son influence (2). C'est à quoi Judge fit allusion lorsqu'il accusa Mme Besant d'être « entrée inconsciemment dans le complot formé par les magiciens noirs qui luttent toujours contre les magiciens blancs » (3), en dénonçant en même temps Chakravarti comme « un agent mineur des magiciens noirs ». Il faut dire, pour n'accorder à cette dernière affirmation que sa juste valeur, que les théosophistes ont toujours eu l'habitude d'accuser indistinctement tous leurs adversaires de « faire de la magie noire » (4) ; Papus et les occultistes français de son école qui, après avoir fait quelque temps partie de la Société théosophique, l'avaient abandonnée en 1890, en firent maintes fois l'expérience à leurs dépens ; ils ripostèrent en reprochant aux théosophistes leur « orgueil » et leur « ivresse mentale » ; du reste, les querel-

a inventée possède encore actuellement un certain nombre de temples en Amérique et en Australie. — En France, le plus ardent propagandiste du projet de « Parlement des Religions » avait été l'abbé Victor Charbonnel, qui fréquentait alors le salon de la duchesse de Pomar, et qui devait, par la suite, quitter l'Eglise pour la Maçonnerie, où il eut d'ailleurs quelques mésaventures.

(1) Poème maçonnique intitulé *The Mother Lodge.*

(2) Lettre de M. Thomas Green, membre de la section ésotérique de Londres, publiée par le journal *Light*, 12 octobre 1895, p. 499 ; *The Path*, organe théosophiste de New-York, juin 1895, p. 99.

(3) Circulaire adressée aux sections ésotériques de la Société théosophique, le 3 novembre 1894.

(4) Cette accusation a été portée aussi, dans la revue théosophiste *Lucifer* (15 juin 1889), contre les membres de l' « Ordre de la Rosée et de la Lumière » (*Ordo Roris et Lucis*), société anglaise soi-disant rosicrucienne, en concurrence avec la *Golden Dawn* et la *Societas Rosicruciana.*

les qui éclatent fréquemment entre « néo-spiritualistes » de différentes écoles sont presque toujours d'une violence et d'une âpreté inouïes (1).

L' « Angarika » H. Dharmapâla (ou Dhammapâla), un Bouddhiste de Ceylan, était délégué au « Parlement des Religions », avec le titre de « missionnaire laïque », par le « Grand-Prêtre » Sumangala, comme représentant du *Mahâ-Bodhi Samâj* (Société de la Grande Sagesse) de Colombo. On raconta que, pendant son séjour en Amérique, il avait « officié » dans une église catholique ; mais nous pensons que ce doit être là une simple légende, d'autant plus que lui-même se déclarait « laïque » ; peut-être y fit-il une conférence, ce qui ne serait pas pour étonner outre mesure ceux qui connaissent les mœurs américaines. Quoi qu'il en soit, la dernière manifestation de ce personnage dont nous ayons eu connaissance est une lettre qu'il écrivit de Calcutta, le 13 octobre 1910, au chef (désigné seulement par les initiales T. K.) d'une société secrète américaine appelée « Ordre de Lumière » (*Order of Light*), qui recrute surtout ses adhérents dans les hauts grades de la Maçonnerie, et dont un des membres, les plus actifs est un théosophiste connu, le Dr J. D. Buck (2). Dans cette lettre, Dharmapâla félicitait vivement les Maçons américains de leurs efforts pour « préserver le peuple de la servitude du diabolisme papal » (*sic*) et leur souhaitait le plus complet succès dans cette lutte, ajoutant que « le clergé, dans tous les pays et dans tous les âges, n'a jamais montré qu'un

(1) Mme Blavatsky, dans ses ouvrages, fait de fréquentes allusions aux « magiciens noirs », qu'elle appelle aussi *Dougpas* et « Frères de l'Ombre ». En réalité, les *Dougpas* sont, au Thibet, les Lamas du rite primitif (antérieur à la réforme de Tsong-khapa) ; on peut se demander pourquoi Mme Blavatsky leur avait voué une telle haine ; peut-être est-ce tout simplement qu'elle avait échoué dans quelque tentative pour entrer en relations avec eux, et qu'elle en avait ressenti un profond dépit : c'est du moins, sans que nous puissions rien affirmer, l'explication qui nous paraît la plus vraisemblable.

(2) Dans sa *Clef de la Théosophie* (pp. 24-28 de la traduction française), Mme Blavatsky cite un long passage d'une conférence faite devant la Convention théosophique de Chicago, en avril 1889, par le Dr J. D. Buck, auquel elle décerne cet éloge : « Il n'y a pas de théosophiste qui ait mieux compris et mieux exprimé l'essence réelle de la théosophie que notre honorable ami le Dr Buck. »

objet dont l'accomplissement semble être son unique désir, et qui est de réduire le peuple à l'esclavage et de le tenir dans l'ignorance ». Nous nous demandons si un pareil langage a reçu l'approbation du « Grand-Prêtre de l'Eglise Bouddhique du Sud », qui a bien la prétention d'être à la tête d'un « clergé », encore qu'il n'ait rien existé de tel dans la conception et l'organisation du Bouddhisme primitif.

VIII. — Le Christianisme ésotérique

La Duchesse de Pomar

Il est temps d'en venir maintenant à ce qui constitue peut-être le trait le plus caractéristique de la nouvelle orientation donnée à la Société Théosophique sous l'impulsion de Mme Annie Besant : nous voulons parler du « Christianisme ésotérique » (1). Antérieurement, le courant chrétien ou soi-disant tel, malgré ce qu'il semblait présenter d'incompatible avec les idées de Mme Blavatsky, était déjà représenté dans ce milieu par le « Rosicrucianisme » du Dr Franz Hartmann, que nous avons mentionné plus haut (2), et par les travaux plus ou moins sérieux de George R. S. Mead, secrétaire général de la section européenne, sur le gnosticisme et les « mystères chrétiens » (3). Il y avait eu aussi, en outre, un « Christianisme ésotérique » en connexion avec le théosophisme ;

(1) C'est le titre même d'un des ouvrages de Mme Besant : *Esoteric Christianity.*

(2) Le Rosicrucianisme fait tout au moins usage d'un symbolisme chrétien ; mais il ne faudrait pas oublier que le Dr Hartmann, dans un de ses livres, présente le Christ comme un « Initié » ; c'est aussi l'opinion de M. Edouard Schuré.

(3) Voici les titres des principaux ouvrages de G. R. S. Mead : *Fragments d'une Foi oubliée* (le gnosticisme) ; *Pistis Sophia, Evangile gnostique* (d'après la traduction française d'Amélineau) ; *Essai sur Simon le Mage ; Apollonius de Tyane, le philosophe réformateur du Ier siècle de l'ère chrétienne : Le Mystère du Monde, quatre essais : La Théosophie des Grecs, Plotin, Orphée ; La Théosophie des Védas, les Upanishads.* Ce dernier ouvrage contient une traduction très approximative d'un certain nombre de textes sanscrits ; on peut y trouver des exemples typiques de la façon dont ces textes sont « arrangés » par les théosophistes.

plus exactement, il y en avait même eu deux. L'un était celui de la doctoresse Anna Kingsford, présidente de la « Société Hermétique » de Londres (1), et d'Edward Maitland ; lorsqu'ils exposèrent leurs théories dans un ouvrage intitulé *La Voie Parfaite*, tous deux étaient membres de la Société Théosophique, mais ils s'en retirèrent peu après, ayant constaté l'opposition irréductible qui existait entre ces théories et celles de Mme Blavatsky. L'autre « Christianisme ésotérique », était celui de la duchesse de Pomar, et, comme c'est surtout en France que son existence s'affirma, il est bon de s'y arrêter un peu plus longuement.

C'était une singulière figure que cette Lady Caithness, duchesse de Pomar, qui se disait catholique et semblait bien l'être sincèrement, mais chez qui ce catholicisme s'alliait à une « théosophie chrétienne » inspirée principalement de Bœhme et de Swedenborg, et aussi à certaines conceptions particulières, bien plus étranges encore (2). Elle s'intitulait « présidente de la Société Théosophique d'Orient et d'Occident », mais sa Société n'était aucunement en concurrence avec celle de Mme Blavatsky, dont elle constituait au contraire, en réalité, une véritable « section ésotérique ». D'ailleurs, la duchesse fournit des fonds à Mme Blavatsky pour lui permettre de répandre sa doctrine en France (3), ce qui prouve bien qu'il n'y avait entre elles aucune rivalité. Cependant, elle démissionna de la Société Théosophique en septembre 1884, en se plaignant qu'Olcott eût « manqué de tact » à son égard (4) ; cette démission dut d'ailleurs être retirée, car elle

(1) Les statuts de cette Société étaient en trois articles, calqués sur ceux de la déclaration de principes de la Société Théosophique, que nous avons reproduits dans une note précédente.

(2) La duchesse de Pomar a écrit de nombreux ouvrages ; voici les titres de quelques-uns d'entre eux : *Une visite nocturne à Holyrood ; Fragments de Théosophie occulte d'Orient ; La Théosophie chrétienne ; La Théosophie bouddhiste ; La Théosophie sémitique ; Le Spiritualisme dans la Bible ; Interprétation ésotérique des Livres sacrés ; Révélations d'en haut ; L'ouverture des Sceaux ; Le Secret du Nouveau Testament.* — Elle dirigeait aussi une revue intitulée *L'Aurore du Jour Nouveau*, « organe du Christianisme ésotérique ».

(3) Le 5 novembre 1895, le correspondant parisien des *Daily News* assura qu'elle lui avait donné à cet effet, en 1884, une somme de vingt-cinq mille francs.

(4) Lettre de Solovioff à Mme Blavatsky, 26 septembre 1884.

la donna de nouveau en 1886, cette fois en compagnie de Mme de Morsier et de plusieurs autres membres de la branche parisienne. Malgré cela, au moment du Congrès spirite et spiritualiste de 1889, dont on lui offrit la présidence d'honneur, Mme de Pomar n'avait pas encore cessé d'être « présidente de la Société Théosophique d'Orient et d'Occident » ; mais, un peu après ce Congrès, Mme Blavatsky fonda à Paris une section ésotérique indépendante, dont les membres durent s'engager par serment à obéir d'une façon passive aux ordres de la direction (1). Il n'en est pas moins vrai que, jusque vers la fin de sa vie (2), la duchesse conserva avec la Société Théosophique des relations plutôt amicales ; ainsi, en juillet 1893, elle écrivait au secrétaire de la branche parisienne (3) : « Quelles que soient les différences de point de vue qui existent entre moi et la Société Théosophique, je désire beaucoup la voir se développer en France, sachant qu'elle ne peut que contribuer au progrès des idées auxquelles je suis moi-même dévouée. Mais la mission qui m'a été confiée par Celui que j'appelle mon Maître, le Seigneur Jésus-Christ, absorbe toutes les ressources dont je puis disposer (4)... Je désire que les M.S.T. (membres de la Société Théosophique) aient connaissance des sentiments tout fraternels que j'éprouve à leur égard. Si nous suivons parfois des chemins différents, le but que nous poursuivons est le même, et je fais les vœux les plus sincères pour le succès de vos efforts. » Notons encore que, le 13 juin 1894, Mme de Pomar reçut chez elle Mme Besant,

(1) Sur l'existence du serment dans la « section ésotérique », voir *La Clef de la Théosophie*, pp. 71-74 ; Mme Blavatsky y insiste sur l'obligation d'observer toujours le « serment de silence », obligation subsistant même pour les personnes qui auraient cessé de faire partie de la Société : « Le fait de se retirer ou d'être renvoyé affranchit seulement un homme de l'obligation d'obéir à son instructeur, et de prendre une part active à l'œuvre de la Société, mais ne le libère nullement de la promesse sacrée de garder les secrets qui lui ont été confiés. »

(2) Mme de Pomar mourut le 3 novembre 1895.

(3) Lettre publiée dans le *Lotus Bleu*.

(4) Elle s'inscrivait cependant pour une souscription annuelle de deux cents francs.

qui y fit une conférence sur le « pèlerinage de l'âme » (1), et que cette séance fut présidée par le colonel Olcott.

Ce qui n'est pas moins curieux que cette étrange alliance et cette affirmation d'un but commun entre les mouvements dirigés par Mme de Pomar et par les successeurs de Mme Blavatsky, c'est le caractère extrêmement secret que la première avait donné à son organisation ; voici en effet ce qu'elle écrivait à Arthur Arnould, dans une lettre que celui-ci publia en 1890 (2) : « La Société Théosophique d'Orient et d'Occident, que j'ai l'honneur de présider, étant des plus ésotériques et par conséquent des plus secrètes, je ne comprends pas que le colonel Olcott ait eu l'imprudence d'en parler, car je l'avais prié de garder *notre* secret. Nos réunions sont tout à fait secrètes, et il nous est défendu d'en parler à qui que ce soit, en dehors de notre cercle assez nombreux maintenant et qui compte parmi ses membres quelques-uns des plus grands esprits de la France, mais auquel on est admis seulement après la plus haute des initiations et des épreuves très sérieuses. Quand je vous dirai que nous recevons nos instructions *directement* des plus hautes sphères, vous comprendrez que nous désirions garder le plus strict secret... » Quelles étaient donc ces instructions et ces communications mystérieuses, et quelle était la « mission » que Mme de Pomar prétendait avoir reçue ? Dans une lettre datée du 2 février 1892, et dont nous avons l'original entre les mains, elle disait à ce sujet : «... Le culte que je professe pour Marie Stuart s'applique moins aux souvenirs de sa personnalité terrestre qu'à son individualité céleste (3), toujours vivante, et qui depuis plus de trente ans m'a donné de nombreuses preuves de

(1) Le 11 juin, Mme Besant avait fait une autre conférence à l'Institut Rudy ; on n'avait pas encore jugé bon alors de mettre la Sorbonne à sa disposition, comme on devait le faire en 1911.
de « strictement privé », mais qui fut cependant envoyé à des per-

(2) Plus exactement, il l'inséra dans un document qu'il qualifia sonnes étrangères à la Société Théosophique ; c'est la querelle avec Papus qui en fut l'occasion.

(3) Les mots « personnalité » et « individualité » sont pris ici dans leur sens théosophiste, où leur rapport est exactement l'inverse de celui qu'ils doivent avoir normalement.

sa présence spirituel (*sic*) auprès de moi. Cet être déjà si grand, si noble sur la terre, a continué à se développer selon la loi éternelle de la vie de l'Esprit, et aujourd'hui arrivée à posséder la vérité qui affranchit, elle a dépassé de beaucoup ses convictions religieuses d'autrefois (1). Sa mission est de donner aujourd'hui au monde, et spécialement à la France, les Vérités du Jour Nouveau qui doivent amener l'évolution de la race dans le sens d'une spiritualité plus haute, et j'ai eu le privilège d'être choisie par elle comme intermédiaire terrestre pour travailler à son œuvre. » Et plus loin, elle ajoutait encore que « cette Reine est aujourd'hui un Ange des plus hautes sphères célestes ».

Ce « Jour Nouveau » dont la duchesse de Pomar était ainsi chargée d'annoncer et de préparer la venue, c'était une nouvelle révélation, une ère qui devait succéder au Christianisme comme le Christianisme lui-même a succédé à l'ancienne Loi ; c'était, en un mot, la « venue du Saint-Esprit », conçu gnostiquement comme le « divin féminin » (2). C'était encore « la manifestation des fils et des filles de Dieu, non pas en tant qu'un être unique, mais comme plusieurs : cette race plus parfaite humanisera la terre, que nous savons avoir déjà passé par les périodes du développement minéral, végétal et animal, et nous voyons que cette dernière étape de développement est maintenant près de se compléter » : et la duchesse va jusqu'à cette précision : « Nous pouvons dire véritablement que l'ancien monde a fini en 1881 et que le Seigneur a créé de nouveau un nouveau ciel et une terre nouvelle et que nous allons entrer dans la nouvelle *année de Notre-Dame*, 1882 » (3). Il est permis de trouver que cette idée

(1) Que devient donc ici le Catholicisme ?

(2) Voir *Le Secret du Nouveau Testament*, pp. 496-505 : « Communication d'en haut, reçue dans le Sanctuaire de la Reine, à Holyrood », et signée « un envoyé de la Reine Marie ».

(3) Ces citations sont prises aux pp. 49-50 d'une curieuse brochure, remplie de calculs kabbalistiques, qui porte seulement comme titre les deux dates « 1881-1882 ». — A la fin de cette même brochure (p. 85), on lit ceci : « Tandis que j'écris ces lignes, les heures de 1881, *la dernière année de l'Ancienne Révélation*, marchent rapidement vers la fin, et la première heure de l'Epouse céleste approche. »

d'un Messie collectif a quelque chose d'assez étrange ; mais c'est précisément le Messianisme, sous une forme ou sous une autre, qui semble donner la clef de cette « communauté de buts » qu'affirmait Mme de Pomar à l'égard de la Société Théosophique, comme c'est aussi un Messianisme plus ou moins avoué qui est à la racine de bien d'autres mouvements « néo-spiritualistes ».

Si ce n'est guère que depuis une dizaine d'années qu'on a vu se formuler nettement, chez les théosophistes, la conception du « Messie futur », il n'en est pas moins vrai que celui-ci avait déjà été annoncé en ces termes par Mme Blavatsky elle-même : « Le prochain effort trouvera un corps, comptant un grand nombre de membres *unis* entre eux et prêts à accueillir le nouveau *Porteur* du flambeau de la Vérité. Les cœurs seront préparés à recevoir son message ; le langage qu'il lui faudra pour rendre les nouvelles vérités qu'il apportera aura été trouvé ; une organisation toute faite attendra son arrivée, et s'empressera d'enlever de son chemin les obstacles et les difficultés d'une nature purement mécanique et matérielle. Réfléchissez un instant, et vous comprendrez ce que sera capable d'accomplir Celui auquel de telles circonstances tomberont en partage... » (1). Voilà donc bien le « but commun » des entreprises de Mme de Pomar et de Mme Blavatsky ; mais cette dernière, qui se gardait bien d'ailleurs d'avancer des dates précises, prophétisait probablement à coup sûr, car il est à supposer qu'elle avait donné pour mission secrète à sa Société, non seulement de préparer la voie à « Celui qui doit venir », mais encore de susciter son apparition même au moment qui semblerait propice. Cette mission, Mme Besant, ancienne secrétaire de Mme Blavatsky et sa dernière confidente, devait l'accomplir avec l'aide de son associé, l'ancien ministre anglican Charles W. Leadbeater, qui paraît jouer auprès d'elle un rôle assez analogue à celui d'Olcott auprès de la fondatrice de la Société ; seule, la tournure « chrétienne » qui a été donnée au mouvement messianique en voie de réalisation ne répond peut-être pas entièrement aux vues de Mme Blavatsky.

(1) *La Clef de la Théosophie*, p. 406.

IX. — Le Messie futur

Pour comprendre l'étrange équipée messianique qui fit quelque bruit en ces dernières années, il faut connaître, au moins d'une façon sommaire, la conception très particulière que les théosophistes se font du Christ, ou, plus généralement, de ce qu'ils appellent un « Grand Instructeur » ou « Instructeur du Monde » (1). D'après cette conception, un « initié » ou un « disciple » spécialement préparé par certaines épreuves prête son corps, lorsqu'il s'en est rendu digne, à un « Maître », Bouddha ou Bodhisattwa (Bouddha en devenir, être qui est sur le point d'atteindre l'état de Bouddha ou la possession de la sagesse suprême) ; et c'est désormais celui-ci qui, se servant de ce corps pour se manifester comme s'il était son propre corps, parlera par sa bouche pour enseigner la « religion de la sagesse » (2). C'est ainsi que le « disciple » Jésus, élevé dans une communauté essénienne de la Judée méridionale, puis devenu en Egypte un « initié de la Grande Loge Blanche », incarna en lui le Bodhisattwa Maitreya, le « Seigneur de Compassion » (3), qui se manifesta par son

(1) Ces deux expressions sont la traduction des termes sanscrits *Mahâguru* et *Jagadguru*, qui servent simplement, en réalité, à désigner les chefs de certaines écoles brâhmaniques. Ainsi, le *Jagadguru* est le chef de l'école vêdântine de Shankarâchârya ; disons en passant, à ce propos, que le personnage auquel ce titre appartient légitimement n'est pas celui qui se fait passer pour tel dans des publications où l'exposition du *Vêdânta* est notablement déformée à l'usage des Occidentaux ; cette histoire a des dessous politiques assez curieux, mais qui nous entraîneraient trop loin de notre sujet.

(2) Il y a là quelque chose d'assez analogue au phénomène que les spirites appellent « incarnation ».

(3) La conception du « Bouddha futur », ainsi que le nom de Maitreya, existe bien dans le Bouddhisme authentique ; mais on peut trouver assez maladroit cet essai de fusion entre le Bouddhisme et le Christianisme, qui appartient en propre aux théosophistes et constitue le caractère spécial de leur messianisme : c'est un exemple de la manière fantaisiste dont ils prétendent accorder les diverses traditions auxquelles ils font des emprunts.

moyen pendant les trois années de sa vie publique (1). C'est ce même Bodhisattwa qui doit se manifester de nouveau à notre époque, dans des conditions analogues, et peut-être parvenir cette fois à l'état de Bouddha parfait ; et ainsi le rôle que la Société Théosophique s'attribue est de trouver et de préparer, comme l'auraient fait jadis les Esséniens, le « disciple » de choix en qui s'incarnera, quand le moment sera arrivé, « Celui qui doit venir », le « Seigneur Maitreya ».

A vrai dire, l'accomplissement de cette mission n'a pas été sans quelques tâtonnements ; il y eut tout au moins une première tentative qui échoua piteusement. C'était à Londres, où une sorte de communauté de théosophistes existait alors dans le quartier de Saint-John's Wood ; on y élevait un jeune garçon, à l'air malingre et peu intelligent, mais dont les moindres paroles étaient écoutées avec respect et admiration, car ce n'était rien moins, paraît-il, que « Pythagore réincarné ». Comme les théosophistes admettent d'autre part que Pythagore est, sous un autre nom, un de leurs « Maîtres vivants », il est permis de se demander comment, sans cesser de vivre, il avait pu se réincarner ; c'est encore là un de ces mystères qu'il vaut mieux ne pas chercher à approfondir, et d'ailleurs ce n'est pas le seul exemple d'une semblable difficulté (2) ; peut-être faut-il admettre qu'il s'agit d'une manifestation du genre que nous venons d'indiquer, plutôt que d'une réincarnation proprement dite. Quoi qu'il en soit, au bout de quelque temps, le père de l'enfant, un capitaine en retraité de l'armée britannique, retira brusquement son fils des mains de M. Leadbeater, qui avait été chargé spécialement de son éducation (3) ; et il dut y avoir quelque menace de scandale, car M. Leadbeater fut un moment exclu de la Société Théosophique, pour des motifs sur lesquels on garda

(1) Voir *Le Christianisme Esotérique*, par Mme Besant. — Cf. l'article du Dr Ferrand, pp. 41-42.

(2) Nous voulons faire allusion à l'opinion de quelques théosophistes qui regardent Mme Blavatsky comme une « réincarnation » du comte de Saint-Germain. Une biographie de ce dernier personnage, véritablement fort énigmatique, a été écrite par Mme Isabel Cooper-Ookley, qui fut un des premiers disciples de Mme Blavatsky.

(3) Ces faits ont été rapportés dans un article signé J. Stonet, paru dans le *Soleil* du 1er août 1913.

prudemment le silence ; réintégré ensuite (en 1908, croyons-nous) et réconcilié avec Mme Besant, il devait jouer encore le principal rôle dans la seconde affaire, beaucoup plus connue, et qui allait aboutir à un dénouement presque similaire.

Dans cette seconde affaire, ce n'est plus Pythagore qu'il s'agissait de manifester, sans doute à titre de « précurseur », mais bien le Bodhisattwa lui-même ; et le jeune homme qu'on élevait à cet effet n'était plus un Anglais, mais un Hindou, Krishnamurti, dont Mme Besant s'était instituée la tutrice, ainsi que de son frère Nityânanda, qui devait avoir aussi quelque mission accessoire à remplir. Tous deux accompagnèrent Mme Besant dans le voyage qu'elle fit à Paris en 1911, et parurent à ses côtés à la conférence qu'elle donna à la Sorbonne, le 15 juin, sur « le message de Giordano Bruno au monde actuel » (1) ; on les désignait habituellement par les pseudonymes astronomiques d'Alcyone et de Mizar. Alcyone était alors âgé de seize ans ; il avait déjà écrit, ou du moins on avait publié sous son nom, un petit livre intitulé *Aux pieds du Maître*, pour lequel les théosophistes témoignèrent la plus vive admiration, bien que ce ne fût guère qu'un recueil de préceptes moraux sans grande originalité (2). Auparavant, il avait paru un ouvrage des plus bizarres, ayant pour titre *Déchirures dans le voile du temps*, « par les principaux instructeurs théosophes : Mme Annie Besant, M. C. W. Leadbeater, en collaboration avec plusieurs autres personnes » ; c'était une sorte de roman, digne de l'histoire des anciennes races humaines, et provenant de la même source, où l'on racontait les trente incarnations successives d'Alcyone. En règle générale, l'homme ne garde aucun souvenir de ses vies antérieures ; mais les « principaux instructeurs théosophes »

(1) Pour comprendre ce titre, il faut savoir que Mme Besant prétend être la réincarnation de Giordano Bruno ; dans son existence précédente, elle aurait été la philosophe Hypathie.

(2) Voir, dans le *Théosophe* du 16 juin 1911, un article de M. Gaston Revel consacré à ce livre, et qui se termine par ces mots significatifs : « Demain, l'Annonciateur sera Dispensateur de nouveaux bienfaits ; puissent-ils être en grand nombre, puissent-ils être multitude, les cœurs qui suivront son Etoile ! »

font exception, grâce à leur « clairvoyance ». Une sorte d'adaptation française de cet ouvrage, avec commentaires, fut publiée par M. Gaston Revel, en 1913, sous ce titre : *De l'an* 25.000 *avant Jésus-Christ à nos jours*. Ce qu'il faut y noter, ce sont les prédictions qu'on y a glissées, à des dates diverses, au sujet du rôle futur d'Alcyone ; c'est aussi la façon dont se retrouvent, d'une existence à l'autre, les mêmes personnages, parmi lesquels les chefs de la Société Théosophique : « Alcyone est prêt désormais à remplir de nouveaux devoirs, comme disciple direct de ceux (les « Maîtres ») qu'il a si bien servis dans le passé. C'est ainsi que, dans son incarnation actuelle, il retrouve en notre vénérée Présidente et en M.C.W. Leadbeater, les amis et parents d'autrefois. Peu après, il est admis sur le sentier de Probation, et cinq mois s'étaient à peine écoulés qu'il devenait disciple accepté. Peu de jours après, il devenait le « Fils du Maître » et passait le premier Portail de la première grande Initiation, ce qui l'admet au nombre des membres de la Grande Loge Blanche qui gouverne l'humanité. Tous ceux qui l'ont autrefois connu, aimé, servi, sont aujourd'hui autour de lui, comme membres de la Société Théosophique » (1). « Alcyone et ceux qui l'entourent appartiennent au cœur du monde ; de plus, ils sont les promesses de l'avenir ; à eux tous, ils constituent un groupe spécial, dit *groupe des Serviteurs*. Ce sont ceux qui secondent dans leur œuvre les grands Instructeurs de l'humanité » (2).

Cependant, quelques protestations s'élevaient déjà de divers côtés, et, dans l'Inde surtout, certains bruits fâcheux commençaient à courir. Dès le début de 1912, le Dr M. C. Nanjunda Rao, professeur à l'Ecole de médecine de Madras, écrivait : « Les agissements actuels des théosophistes constituent une sévère condamnation des méthodes adoptées pour glorifier ce jeune Krishnamurti (Alcyone) comme un second Christ qui vient sauver l'humanité affligée (3). Vers la même

(1) *De l'an* 25.000 *avant Jésus-Christ à nos jours*, pp. 288-289.

(2) *Ibid.*, pp. 295-296.

(3) *Arya-Bâla Samâj Magazine*, de Mysore. — Il ne faut pas confondre l'*Arya-Bâla Samâj* avec l'*Arya Samâj*, dont il a été question plus haut, non plus qu'avec une autre organisation appelée *Arya-*

époque, le Dr J. M. Nair publiait dans un organe médical, l'*Antiseptic*, un article mordant contre le théosophisme, et n'hésitait pas à y accuser nettement M. Leadbeater d'immoralité ; cet article fut réimprimé en brochure, puis reproduit par le grand journal quotidien *Hindu*. A la suite de ces attaques, trois procès furent engagés en décembre 1912, et tous les trois furent perdus par la Société et par sa présidente, qui prétendaient qu'on avait tort de les rendre responsables des théories de Leadbeater, attendu que celles-ci n'avaient jamais eu qu'un caractère purement privé et personnel. En se préparant à désavouer de nouveau Leadbeater, devenu trop compromettant, Mme Besant oubliait qu'elle avait écrit : « Une nuit que j'allais à la demeure du Maître, Mme Blavatsky m'a fait savoir que la défense de Leadbeater doit être entreprise contre les exagérations dont on l'accuse » (1), et que, quelque temps après, elle avait même dit : « Je dois rester ou tomber avec lui » ; c'est ce que ses adversaires surent lui rappeler fort à propos, et, si Mme Besant y perdit ses procès, Leadbeater y gagna sans doute de n'être pas exclu une seconde fois de la Société. Mais le scandale fut grand, malgré les efforts parfois maladroits des amis dévoués de la présidente (2); un certain nombre de professeurs du « Central Hindu College » de Bénarès, qui faisaient auprès de leurs élèves une propagande théosophiste trop ardente, furent contraints de donner leur démission. Un journal hindou, le *Behari*, résuma fort bien l'impression générale en ces termes : « Si un mouvement doit être jugé par ses coryphées et si Leadbeater est un coryphée du théosophisme, alors le théosophisme, pour les profanes, n'est qu'une énigme tenant le milieu en-

Bâla Bodhini, qui ne fut qu'une des nombreuses créations de la Société Théosophique (voir *Lotus Bleu*, 27 avril 1895). Cette *Arya-Bâla Bodhini* était une « Association de jeunes gens hindous », un peu trop analogue, par certains côtés, aux Y.M.C.A. ou « Associations chrétiennes de jeunes gens », que le Protestantisme anglo-américain s'efforce de répandre en tous pays, et où son esprit de prosélytisme se dissimule sous le masque d'une apparente neutralité.

(1) *The Link*, organe théosophiste.

(2) C'est alors que M. Arundale écrivit la lettre confidentielle dont nous avons parlé plus haut, lettre qui fut révélée par le *Leader* d'Allahabad.

tre un enseignement repoussant et une incroyable présomption. »

Tout cela finit par émouvoir le père de Krishnamurti et de Nityânanda, M. Narayan Iyer, qui était cependant un théosophiste convaincu et remplissait les fonctions de secrétaire de la Société à Adyar : il voulut révoquer la délégation de ses droits de tutelle qu'il avait consentie en 1910, et demanda à la Haute-Cour de Madras que ses fils lui fussent rendus. Après un procès dont le *Times* reproduisit tous les détails, le juge ordonna que les jeunes gens fussent restitués à leurs parents avant le 26 mai 1913, déclarant « que M. Leadbeater professait des opinions immorales et était certainement indigne d'élever des jeunes gens ». Mme Besant fit aussitôt appel de ce jugement, et, cet appel ayant été rejeté à Madras le 29 octobre 1913, elle prit le parti de s'adresser aux tribunaux anglais ; ses deux pupilles étaient alors à Oxford pour y achever leur éducation, et, dûment stylés par leur entourage, ils déclarèrent qu'ils refusaient de retourner dans l'Inde. Cette fois, l'appel de Mme Besant fut admis à Londres, le 5 mai 1914, et les choses restèrent en l'état ; naturellement, les théosophistes célébrèrent comme un triomphe cette décision (1), à laquelle on peut croire que certaines influences politiques n'avaient pas été étrangères. Pourtant, depuis cette époque, il fut beaucoup moins question d'Alcyone ; tous ces incidents étaient sans doute par trop défavorables à la préparation de sa mission, et d'ailleurs on avait eu la prudence de ne le présenter tout d'abord que comme un « annonciateur », tout en faisant entrevoir assez clairement le rôle plus important qui devait lui être dévolu par la suite : de cette façon, on se réservait assez adroitement une autre issue pour le cas où les événements viendraient à mal tourner.

Ces histoires plus ou moins scandaleuses, ne furent pas sans susciter des troubles au sein même de la Société Théo-

(1) On lit dans le *Théosophe* du 16 mai 1914 : « Mme Annie Besant vient de gagner le procès qui avait été intenté contre elle. C'est là une bonne nouvelle qui ne nous surprend pas, car nous l'attendions. Notre mouvement ne s'en imposera dès à présent qu'avec une force plus irrésistible encore. »

sophique : la scission la plus retentissante fut celle du « rosicrucien » Rudolf Steiner, qui entraîna la plupart des groupements d'Allemagne (1), de Suisse et d'Italie, plus un certain nombre d'autres répandus un peu partout, et qui forma avec ces éléments une nouvelle organisation indépendante, à laquelle il donna le nom de « Société Anthroposophique ; » à cette nouvelle Société adhérèrent notamment, en France, les partisans de l' « ésotérisme helléno-chrétien » inventé par M. Edouard Schuré (2). Le Dr Steiner fit construire à Dornach, près de Bâle, un temple « où les fervents de la science de l'esprit pourraient s'assembler, s'instruire et s'édifier dans un lieu préparé pour eux » ; ce temple devait être achevé vers la fin de 1914, mais la guerre eut pour effet d'interrompre les travaux, et il n'y a que peu de temps que l'édifice put enfin être inauguré (3). En dehors de ce schisme, il y en eut quelques autres moins importants : c'est ainsi que, en octobre 1913, le groupe espagnol « Marc-Aurèle » se constitua en centre autonome (4). Enfin, certains théosophistes américains firent entendre des protestations indignées et créèrent une « Ligue de Réforme théosophique » (5), dont le manifeste contenait les passages suivants : « On se propose d'organiser aux Etats-Unis un corps de théosophistes destiné à amener une réforme des conditions où se trouve actuellement la Société Théosophique, dont la présidente, Mme Annie Besant, associée à M.

(1) A la suite de cette scission, Mme Besant désigna, le 7 mars 1913, comme secrétaire général de la nouvelle section allemande comprenant les groupements restés fidèles à la direction d'Adyar, le Dr Hübbe Schleiden, directeur de la revue *Sphinx*, et mêlé depuis fort longtemps au mouvement théosophiste.

(2) Au « Congrès du Progrès religieux » qui se tint à Paris en 1913, sous la présidence de M. Boutroux, et qui fut en quelque sorte une continuation ou une reprise du « Parlement des Religions » de Chicago, la branche Steiner-Schuré fut seule représentée, à l'exclusion de la branche Besant-Leadbeater.

(3) Un article contenant une description assez détaillée du temple de Dornach a paru dans le *Matin* du 1er mai 1914. — Pour subvenir aux frais de la construction, il avait été constitué une association immobilière appelée « Société de Saint-Jean » (*Johannesbau-Verein*), par allusion aux anciennes confréries de Maçons opératifs.

(4) *El Liberal*, de Madrid, 18 novembre 1913.

(5) Parmi les principaux membres de cette Ligue figurait le Dr Buck, dont nous avons parlé plus haut.

Charles W. Leadbeater, a, pendant toute la durée de ses fonctions, causé la plus déplorable démoralisation du but et de l'idéal de cette Société... Contrairement aux principes les plus fondamentaux de la Théosophie, un nouveau culte personnel est exploité par la présidente de la Société, et une religion particulière se développe sous son patronage. La conduite de Mme Besant à cet égard constitue une malfaisance caractérisée, et sa collaboration continue avec M. Leadbeater est de nature à jeter le discrédit sur la Société » (1).

X. — L'Ordre de l'Etoile d'Orient et ses annexes

Faut-il croire que les chefs de la Société Théosophique, découragés par tant d'insuccès, ont fini par renoncer à leurs entreprises messianiques ? Nous avons bien des raisons de penser qu'il n'en est rien : sous une forme ou sous une autre, avec ou sans Alcyone, le mouvement se continuera, car le « groupe des Serviteurs » (nous entendons le groupe réel, non celui des personnages plus ou moins fantastiques auxquels les théosophistes donnent aussi ce nom) fonctionne toujours comme par le passé. En réalité, ce n'est pas un groupe unique, ce sont des groupes multiples et divers, formant autant d'organismes distincts en apparence de la Société Théosophique, mais créés et dirigés par elle ; l'ensemble de toutes ces associations constitue ce qu'on appelle l' « Ordre de Service de la Société Théosophique ».Nous y reviendrons plus loin ; pour le moment, nous voulons signaler seulement quelques-uns de ces groupements auxiliaires, et tout d'abord l' « Ordre du Soleil Levant », organisé à Bénarès par M. Arundale, puis transformé en « Ordre indépendant de l'Etoile d'Orient », avec Alcyone comme chef nominal et Mme Besant comme « protectrice », « pour grouper tous ceux qui, tant dans le sein de la Société Théosophique qu'en dehors,

(1) Cette Ligue a pour organe la revue *Divine Life*, de Chicago ; elle a publié en outre une série de brochures fort édifiantes sur les procès de Madras.

croient à la venue de l'Instructeur Suprême du Monde ». Voici ce que disait M. Leadbeater, en présence d'Alcyone, à une réunion de la section italienne de cet Ordre à Gênes : « Tandis que la Société Théosophique *demande* de reconnaître la fraternité humaine, l'Ordre de l'Etoile d'Orient *commande* la croyance dans la venue d'un grand Maître et la *soumission* à ses principes. D'autre part, on peut admettre les principes et les préceptes de l'Ordre sans accepter tous les enseignements de la Société Théosophique. La naissance de l'Ordre nous a révélé que, partout dans le monde, il y a des personnes qui attendent la venue du Maître, et grâce à lui on a pu les grouper... Le travail de l'Ordre et celui de la Société Théosophique sont identiques : élargir les idées des Chrétiens et de ceux qui croient qu'en dehors de leurs petite Eglise il n'y a pas de salut ; enseigner que tous les hommes peuvent être sauvés... Pour une grande partie d'entre nous, la venue d'un grand Instructeur n'est qu'une croyance, mais, pour quelques-uns, c'est une certitude. Pour beaucoup, le Seigneur Maitreya n'est qu'un nom, alors qu'il est une grande entité pour certains d'entre nous qui l'ont vu et entendu souvent » (1). Un peu plus tard, ces déclarations allaient être contredites sur certains points par M. Arundale, affirmant au nom d'Alcyone que « l'Ordre n'indique pas quel est l'Instructeur Suprême pour la venue duquel il a été fondé », qu' « aucun membre n'a le droit de dire, par exemple, que l'Ordre attend la venue du Christ ou du Seigneur Maitreya », et qu' « il serait préjudiciable aux intérêts de l'Ordre et à ceux de la Société Théosophique de regarder comme identiques les objets de ces deux organisation » (2). Voilà un exemple très net de la façon dont les chefs théosophistes savent se plier aux circonstances et modifier, suivant l'opportunité, les apparences qui doivent leur permettre de pénétrer dans des milieux divers et d'y recruter des auxiliaires pour la réalisation de leurs plans.

Il a été créé des organisations qui sont adaptées à chacun des milieux qu'on veut atteindre : il en est aussi qui s'adres-

(1) *Le Théosophe*, 16 octobre 1912.
(2) *The Daybreak*, août 1913.

sent spécialement à la jeunesse et même à l'enfance. C'est ainsi que fut fondée, à côté de l' « Etoile d'Orient », une autre association dite des « Serviteurs de l'Etoile », ayant pour « protecteur » Krishnamurti et pour chef Nityânanda ; « tous les membres de cet Ordre, à l'exception des membres honoraires, doivent être âgés de moins de vingt-et-un ans, et le plus jeune enfant qui désire servir peut en faire partie » (1). Antérieurement, il existait déjà deux autres organisations du même genre : la « Chaîne d'Or » et la « Table Ronde ». La « Chaîne d'Or » est un « groupement d'entraînement spirituel », où les enfants sont admis à partir de sept ans, et dont le but (du moins le but avoué) est exprimé dans la formule que les membres doivent répéter tous les matins : « Je suis un chaînon d'or de la chaîne d'amour qui enserre le monde ; il faut que je reste fort et brillant. Je veux tâcher d'être doux et bon pour toute créature vivante, de protéger et d'aider tous ceux qui sont plus faibles que moi. Et j'essaierai de n'avoir que des pensées pures et belles, de ne prononcer que des paroles pures et belles, de n'accomplir que des actions pures et belles. Puissent tous les chaînons devenir brillants et forts » (2). Ce but apparaît comme à peu près identique à celui des « Ligues de Bonté » (*Bands of Mercy*), originaires d'Amérique (3), et fort suspectes aussi, dont les jeunes adhérents doivent signer cette formule : « Je veux m'efforcer non seulement d'être bon pour toutes les créatures vivantes, mais d'empêcher qui que ce soit de les molester ou de leur nuire » (4). On espère, dit-on, que cet engagement d'honneur, cette initiation à la valeur du serment, élèvera très vite l'enfant à la dignité d'homme ; c'est ce que prétendent aussi les promoteurs du « Scoutisme » (5).

S'il n'est pas ouvertement question de la venue du « Grand Instructeur » dans la « Chaîne d'Or », il n'en est pas de mê-

(1) *The Daybreak*, octobre 1913, p. 151.
(2) Nous empruntons ce texte à un article de Mme I. de Manziarly, paru dans le *Théosophe* du 1er mars 1914.
(3) Ces Ligues ont été introduites en Europe par M. Jérôme Périnet, de Genève ; leur inspiration est manifestement protestante.
(4) *Le Théosophe*, 16 septembre et 1er octobre 1913.
(5) Le Dr Ferrand a signalé avec raison (pp. 46-47) les rapports du Scoutisme avec le mouvement théosophiste.

me dans la « Table Ronde », dont on peut faire partie comme « associé » à partir de treize ans, comme « compagnon » à partir de quinze ans, et comme « chevalier » à partir de vingt-et-un ans (1), et dont les membres doivent prêter le serment formel du secret. Là, il s'agit de « suivre le grand Roi que l'Occident a nommé Jésus-Christ et l'Orient Bodhisattwa ; maintenant que l'espoir nous est donné de son retour prochain, le temps est venu de former des chevaliers qui prépareront sa venue en le servant dès à présent ; il est demandé à ceux qui entreront dans la Ligue de penser chaque jour à ce Roi, et de faire chaque jour une action pour le servir » (2). En somme, c'est surtout un centre de recrutement pour l' «Etoile d'Orient », qui se donne comme le noyau de la « religion nouvelle », le point de ralliement de tous ceux qui attendent la « venue du Seigneur ».

D'un autre côté, il se fonda en France et en Belgique, en 1913, une certaine « Confrérie des Mystères de Dieu », qui se présentait en ces termes : « Une vive espérance largement répandue chez quelques étudiants est que les Mystères chrétiens (3) pourront être restaurés d'une manière que nous ne saurions prévoir, et qu'ainsi sera comblé un besoin profondément senti dans l'Eglise chrétienne. Dans cette espérance et avec la conviction que les temps sont venus, la Confrérie des Mystères de Dieu a été fondée avec ces deux buts : 1° rassembler en un seul corps, lier ensemble par des promesses solennelles de service et de fraternité, ceux des Chrétiens qui, dans une humble attitude d'attente pour être employés comme Il le jugera bon, veulent consacrer leur vie au service

(1) Il est à peine utile de signaler l'analogie de ces trois grades avec ceux de la Maçonnerie.

(2) La « Table Ronde » a des centres en Angleterre, en Ecosse, en France, en Belgique, aux Pays-Bas, en Italie, en Hongrie, en Amérique, en Australie et en Nouvelle-Zélande (*Le Théosophe*, 1er août 1913). — Il a existé jadis dans le théosophisme une autre « Société de la Table Ronde », d'un caractère tout différent : c'était un groupe fondé par des condamnés de la prison d'Etat de Folsom, en Californie, et « ayant pour but l'étude de la Théosophie et leur amélioration morale » (*Lotus Bleu*, 27 avril 1895).

(3) On renvoie à ce sujet aux ouvrages de Mead, que nous avons mentionnés plus haut. — Au Congrès théosophique de Stockholm, en 1913, Mme Besant fit une conférence sur la « restauration des Mystères ».

du Christ, et veulent vivre, étudier, prier et travailler dans l'espérance que les Mystères seront restaurés ; 2° l'étude en commun du Mysticisme chrétien, des légendes et des traditions mystiques, comme aussi du cérémonial et du symbolisme chrétiens, ainsi que des allusions éparses se rapportant aux Mystères chrétiens... Il doit être spécifié que le premier but de la Confrérie est basé sur la prochaine venue du Seigneur et implique la croyance en cette venue. Il est à espérer que les nombreux Chrétiens de l'Ordre de l'Etoile d'Orient intéressés dans le cérémonial et le symbolisme se joindront à la Confrérie et trouveront, dans sa ligne de travail, une occasion définie d'aider à préparer Son chemin et à aplanir Ses voies » (1).

Enfin, sans doute, pour remplacer l'organisation rosicrucienne du Dr Steiner, entrée dans une tout autre direction, il fut créé un nouveau « Temple de la Rose-Croix », ayant pour objet « l'étude des Mystères, du Rosicrucianisme, de la Kabbale, de l'Astrologie, de la Franc-Maçonnerie, du symbolisme, du cérémonial chrétien et des traditions occultes qui se rencontrent en Occident » (2). Cette organisation, bien que « n'ayant aucune relation officielle avec l'Ordre de l'Etoile d'Orient », n'en devait pas moins « travailler à l'œuvre commune », c'est-à-dire à « préparer la voie du Seigneur », et, par ses formes rituéliques, « fournir la base d'une partie du grand aspect *cérémoniel* de la religion nouvelle » (3). Mais tout cela n'était pas encore suffisant : pour donner un corps à cette « religion nouvelle », les chefs de la Société Théosophique voulaient avoir à leur disposition une Eglise véritable, revêtue officiellement d'une dénomination chrétienne, voire même catholique, et c'est ce qui fut fait en ces dernières années.

(1) *Le Théosophe*, 16 avril 1913 ; *Revue Théosophique belge*, juillet 1913.

(2) *L'Acacia*, revue maçonnique, avril 1913, p. 237. — Dans le même article, il était aussi question de la fondation d'un « Groupe musical de la Société Théosophique ».

(3) *The Daybreak*, août 1913.

XI. — L'Eglise vieille-catholique

Au début de 1914, on apprenait l'existence à Paris d'une certaine « Eglise Catholique Française », appelée aussi « Eglise Gallicane » (1), placée provisoirement sous le contrôle de « Mgr Arnold Henri Mathieu, comte de Landave de Thomastown, archevêque vieux-catholique de Londres, métropolitain de Grande-Bretagne et d'Irlande », en attendant la consécration, comme « métropolitain de France et des Colonies », de son vicaire général, « Mgr Pierre René, vidame de Lignières » (2). Cette nouvelle Eglise, « Française et non Romaine », mais pourtant soumise à l'autorité d'un Anglais, se fit connaître d'abord, comme jadis celle de l'évêque Villatte, par des offres de prêtres schismatiques à des communes qui se trouvaient privées de leurs curés parce que les municipalités avaient eu des difficultés avec les évêques (3). Bientôt, il parut un bulletin intitulé *Le Réveil Catholique* (4), qui, pour établir la « succession apostolique » de Mgr Mathieu, consacré par Mgr Gérard Gul, archevêque janséniste d'Utrecht, énuméra toute la lignée des archevêques et évêques jansénistes hollandais (5). On y put voir ensuite la « division religieuse » de la France en un archevêché et

(1) Il existait déjà une autre « Eglise Gallicane », dirigée par un certain abbé Volet, et possédant un organe intitulé *Le Catholique Français*.

(2) Il paraît que, en réalité, ce personnage s'appelait tout simplement Laurain ; mais les dignitaires de cette Eglise avaient la manie des titres nobiliaires.

(3) Nous pouvons citer, comme ayant reçu ces offres, la commune de Chevrières, dans le département de l'Isère.

(4) Ce bulletin eut quatre numéros de mars à août 1914 ; sa publication fut arrêtée par la mobilisation de l' « archevêque métropolitain ». — L'administration était 5, rue du Pré-aux-Clercs ; le culte était célébré à l' « église Jeanne d'Arc », 18, passage Elysée des Beaux-Arts.

(5) De ceux-ci, et à travers plusieurs intermédiaires, on remontait à Bossuet, puis au cardinal Barberini, neveu du Pape Urbain VIII.

huit évêchés « régionnaires » ; plusieurs de ces derniers avaient déjà des titulaires désignés, parmi lesquels deux évêques d'une prétendue « Eglise Orthodoxe Latine », MM. Giraud, ancien frère lai de la Trappe, et J. Bricaud ; celui-ci, qui est fort connu dans les milieux occultistes, se faisait appeler précédemment « S. B. Jean II, Patriarche de l'Eglise Gnostique Universelle », et il se prétend aujourd'hui le successeur de Papus à la tête de l' « Ordre Martiniste » et de plusieurs autre organisations (1). Ce fait est encore un exemple des relations qui existent entre une foule de groupements qu'on pourrait croire, à première vue, tout à fait étrangers les uns aux autres : cependant, il ne fut nullement question du théosophisme et de ses représentants dans l' « Eglise Catholique Française », qui semble bien n'avoir eu, comme d'autres schismes analogues, qu'une existence éphémère ; c'est dans l'Eglise vieille-catholique d'Angleterre, qui lui avait donné naissance, que les théosophistes commençaient alors à s'introduire.

Le chef de cette Eglise vieille-catholique, l'archevêque Mathieu, qui s'appelle en réalité Arnold Harris Matthews, né à Montpellier de parents irlandais, s'était d'abord préparé à recevoir les ordres dans l'Eglise épiscopalienne d'Ecosse; puis il s'était fait catholique en 1875, et avait été ordonné prêtre à Glasgow en juin 1877. Il abandonna le sacerdoce en juillet 1889, et, en octobre 1890, il prit le nom italien d'Arnoldo Girolamo Povoleri (2) ; il se maria en 1892 ; il se faisait alors appeler le Rév. comte Povoleri di Vicenza, et c'est vers la même époque qu'il prit aussi le titre de comte de Landaff (3). Un peu plus tard, il sembla se réconcilier avec l'Eglise Ca-

(1) Il convient d'ajouter que ces titres lui sont contestés par d'autres occultistes ; il serait d'ailleurs difficile d'énumérer toutes les Eglises et tous les Ordres auxquels M. Bricaud a prétendu se rattacher successivement ou même simultanément.

(2) Il fit paraître alors un avis dans le *Times* pour annonce ce changement de nom.

(3) Récemment, il se faisait appeler marquis de Povoleri, et on le vit figurer sous ce nom à certaines réceptions de l'impératrice Eugénie (*L'Indépendance Belge*, 10 mai 1918).

tholique ; mais, en 1908, M. Mathew (c'est ainsi qu'il orthographiait maintenant son nom) se fit consacrer évêque par le Dr Gérard Gul, qui était à la tête de l'Eglise vieille-catholique de Hollande, formée des débris du Jansénisme unis à quelques dissidents qui, en 1870, avaient refusé de reconnaître le dogme de l'infaillibilité pontificale (1). Le nouvel évêque consacra à son tour deux autres prêtres anglais dévoyés, MM. Ignace Beale et Arthur Howorth ; et, au bout de trois ans à peine, il fonda une Eglise Catholique Orthodoxe d'Occident », répudiant toute subordination vis-à-vis d'Utrecht aussi bien que de Rome. Cette Eglise prit successivement diverses dénominations, qu'il est inutile d'énumérer, tandis que son chef essayait d'entrer en négociations, tantôt avec le Saint-Siège, tantôt avec l'Eglise Anglicane, tantôt même avec l'Eglise Orthodoxe d'Orient ; en 1911, il fut formellement excommunié par le Saint-Siège (2).

En 1913, le clergé de l' « Eglise vieille-catholique de Grande-Bretagne et d'Irlande » (telle était la dénomination qui avait finalement prévalu) s'augmenta de plusieurs membres, tous anciens ministres anglicans : M. James I. Wedgwood, secrétaire général de la section anglaise de la Société Théosophique, MM. Robert King, Rupert Gauntlett et Reginald Farrer, également théosophistes plus ou moins en vue. En 1915, l'archevêque Mathew, qui ignorait tout du théosophisme, fut épouvanté en s'apercevant que M. Wedgwood et ses associés attendaient la venue d'un nouveau Messie ; il ferma son Eglise vieille-catholique et offrit sa soumission à Rome, puis se ressaisit presque aussitôt et fonda une « Eglise Catholique Uniate d'Occident ». Ne pouvant obtenir de M. Mathew la consécration épiscopale qu'il ambitionnait,

(1) Les diverses Eglises vieilles-catholiques (y compris celle qui est actuellement dirigée par les théosophistes) reconnaissent seulement le Pape comme « Patriarche et Primat de l'Occident ».

(2) Ces notes biographiques sont empruntées, ainsi qu'une partie des détails qui suivent, à une brochure fort documentée qui a paru en Angleterre sous ce titre : *Some Fruits of Theosophy : The origins and purpose of the so-called Old Catholic Church disclosed*, par Stanley Morison.

M. Wedgffood s'adressa, mais vainement, à l'évêque Vernon Herford, qui dirige une sorte de chapelle nestorienne à Oxford ; il fut plus heureux auprès de M. Frederick S. Willoughby, consacré par M. Mathew en 1914, et expulsé de l'Eglise vieille-catholique l'année suivante. M. Willoughby consacra d'abord MM. King et Gauntlett, et ensuite, avec l'assistance de ceux-ci, M. Wedgwood, le 13 février 1916 ; dans le courant de cette même année 1916, il devait d'ailleurs faire sa soumission au Saint-Siège. M. Wedgwood partit aussitôt pour l'Australie : il consacra à Sydney, comme « évêque pour l'Australasie », M. Charles W. Leadbeater, ancien ministre anglican lui aussi, et celui-ci, avec son assistance, consacra à son tour, comme « auxiliaire pour l'Australasie », M. Julian A. Mazel. Le 20 avril 1916, une assemblée des évêques et du clergé de l'Eglise vieille-catholique de Grande-Bretagne adopta une nouvelle constitution, qui fut publiée sous la signature de M. Wedgwood, et dans laquelle il n'est fait, d'ailleurs, aucune allusion au théosophisme, non plus qu'au futur Messie. En novembre 1918, il y eu encore une autre déclaration de principes, dans laquelle le titre de l'Eglise vieille-catholique se trouve remplacé par celui d' « Eglise Catholique Libérale » (1).

Dans le *Theosophist* d'octobre 1916, Mme Besant, parlant de certains mouvements qui sont destinés, suivant elle, à acquérir une importance mondiale, mentionne parmi eux « le mouvement peu connu appelé vieux-catholique : c'est une Eglise chrétienne vivante, qui croîtra et multipliera avec les années, et qui a un grand avenir devant elle : elle est vraisemblablement appelée à devenir la future Eglise de la Chrétienté *quand Il viendra* » (2). C'est la première fois qu'il ait été question officiellement de l'Eglise vieille-catholique

(1) Il y eut aussi en France, il y a une dizaine d'années, un essai d' « Eglise Catholique Libérale » sous le patronage de quelques occultistes, notamment de M. Albert Jounet.

(2) Dans le même article, il est question de deux autres mouvements, qui sont le « Theosophical Educational Trust », c'est-à-dire l'ensemble des œuvres d'éducation dirigées par la Société Théosophique, et la « Co-Maçonnerie », dont nous parlerons plus loin.

dans un organe théosophiste, et les espoirs que l'on fonde sur cette organisation s'y trouvent nettement définis. Du reste, M. Wedgwood lui-même, qui se montre si réservé dans ses déclarations épiscopales, est au contraire fort explicite devant ses collègues de la Société Théosophique : en effet, il s'exprime ainsi dans un rapport à la Convention théosophique de 1918 : « L'Eglise vieille-catholique travaille à répandre les enseignements théosophiques dans les chaires chrétiennes ; et la partie la plus importante de sa tâche consiste à préparer les cœurs et les esprits des hommes à la venue du Grand Instructeur » (1). Le but des théosophistes, en s'emparant de cette Eglise, est donc bien exactement celui que nous avons indiqué : c'est le même que celui pour lequel ils ont fondé précédemment l' « Ordre de l'Etoile d'Orient », avec cette seule différence que cet Ordre s'adresse à tous sans distinction, tandis que l'Eglise vieille-catholique est spécialement destinée à attirer ceux qui, sans avoir peut-être de principes religieux bien définis, tiennent cependant à se dire chrétiens et à en conserver au moins toutes les apparences extérieures.

Voici donc la dernière transformation de M. Leadbeater, du moins jusqu'à ce jour, et les nouvelles occupations auxquelles ce « clairvoyant » se livre maintenant : « L'évêque Leadbeater fait des investigations dans le côté occulte de la messe, et il prépare un livre complet sur la science des sacrements... Le livre sur la messe sera illustré de diagrammes des divers stades de l'édifice eucharistique (*sic*), à mesure qu'il prend forme au cours de la messe. Le but et le rôle de chaque partie sont expliqués, et ainsi l'ouvrage ne contiendra pas seulement la théorie et la signification des sacrements, mais aussi la forme complète ou le côté architectural de la chose (*sic*)... Le principal événement de la semaine pour quelques-uns, à Sydney, est la grand'messe du dimanche matin, à laquelle

(1) *The Vahan*, organe officiel de la Société Théosophique, 1er juin 1918 ; *The Messenger*, de Krotona, Californie, septembre 1918.

ficie ou prononce le sermon » (1) Quelle sincérité peut-il y avoir dans tout cela ? La trop grande habileté des chefs théosophistes à dissimuler leurs desseins et à mener de front les entreprises les plus opposées en apparence, ne permet pas de se faire là-dessus beaucoup d'illusions.

(*A suivre.*) R. Guénon.

---

(1) *The Messenger*, de Krotona, novembre 1918.

L'ÉCOLE DU CŒUR

(*Réforme des affections déréglés. — Lumière reçue par l'intermédiaire des impressions surnaturelles. — Des états affectifs dans l'union mystique. — Des relations de la connaissance et de l'amour en ces grâces élevées.*)

Il est désirable de préciser ce terme, l'école du cœur, *schola affectus*, qui désigne parfois et spécifie, comme proprement opposée aux autres méthodes et disciplines, la spiritualité. S'adonner à la vie spirituelle, adopter ses exercices, sa doctrine, ses méthodes, c'est au dire des maîtres se mettre à l'école du cœur. Opposant celle-ci aux disciplines des écoles spéculatives, qui retiennent proprement la dénomination de scolastiques, ils désignent l'école pratique, effective. Cette expression s'éclaire pour nous, et s'adapte à deux aspects de la spiritualité qui se complètent : la formation active, l'éducation du cœur (entendez ici toutes nos facultés appétitives, affectives, volitives, qu'englobe certainement l'affectus de la langue ascétique) ; et aussi les leçons, les enseignements reçus par le cœur, la lumière reçue par l'intermédiaire des impressions saintes dont la grâce imprègne les cœurs. Or les deux sont tour à tour mis en œuvre par le saint le moins suspect d'illuminisme et de faux mysticisme, Ignace de Loyolla en ses exercices spirituels.

*
* *

Le titre seul alimenterait de longues méditations, où tout s'enchaînerait pour s'y rattacher. Ordonner sa vie de telle

sorte que dans l'action on ne se détermine point par affection déréglée, si minime qu'elle soit, ce serait devenir si parfait instrument de l'Esprit divin, qu'il gouvernerait le moindre détail, tellement notre âme lui serait attentive et assujettie: *sin determinarse por algun affeccion que desordenata sea.* Cette formation de l'affectus, de la vie affective, volontaire, appétitive, des tendances, des sympathies, des désirs, des sentiments, des émotions, depuis les ébranlements du dehors jusqu'aux profondeurs de l'inconscient, c'est tout l'effort de la vie spirituelle, désigné dès le titre des Exercices.

Le cœur, l'*affectus*, y occupera donc une place considérable. Son éducation est le but toujours en vue. Et la méthode qui l'atteint ne va point par syllogismes et par raison raisonnante. Seule une incompétence mal informée, la dénommerait « aristotélicienne ». Sous couleur d'un joli mot d'ironie l'épithète paraît falote et dénuée du sel de la sagesse. Sans doute l'intelligence éclaire et contrôle, mais qu'elle précède ou qu'elle suive, c'est toujours pour mettre le cœur dans la bonne voie. Et c'est sur lui, sur ce moteur de toute vie qu'il faut agir. Le sage idéal, dont la raison précéderait et guiderait tous les mouvements du cœur, est un mythe. Le pécheur dont les affections mal réglées, mal possédées, mal maîtrisées, faussent les jugements et les actes, est un illuminé à éclairer, ou un faible, à revigorer. C'est l'œuvre de la grâce près des bons qui progressent. Les saints, les mystiques pleinement unis à Dieu, ont le cœur, *l'affectus*, gouverné par une emprise universelle et totale de l'Esprit-Saint.

Or, comment éduque-t-on l'*affectus* ? Par l'influence d'exemples contagieux, par suggestions, par action directe des anges ou de Dieu en certains cas. Tout cela se retrouve dans les Exercices. Le cœur à cœur avec Dieu doit opérer surnaturellement, et l'ébranlement contagieux doit aller du Cœur de Jésus-Christ au nôtre. Si nous l'aimons, nous aimerons et nous comprendrons ses abaissements, ses dépouillements, et l'instinct divin qui règne si pleinement en lui. Notre propre excellence est le centre de nos pensées, de nos désirs, de tous les mouvements de notre cœur. Que d'erreurs, que d'injustices ! Misérables illusions du moi, sophis-

mes païens de sagesse présomptueuse, il est vrai. Les raisonnements, là-dessus comme sur le reste, éclairent moins et convertissent moins, et sanctifient moins, que l'union à Dieu dans la familiarité divine de l'oraison, que l'éducation du cœur par le contact d'un cœur vivant dans l'intimité véritable de la vie divine. L'Incarnation, la Nativité, Nazareth c'est l'abaissement, la pauvreté, la vie cachée, tout l'inverse des préjugés tenaces, des survivances de l'esprit du monde qui se tapit subrepticement dans les recoins de nous-mêmes. Il faut le dépister, l'expulser par des amours contraires. Ce n'est qu'un « affectus » empli de l'onction divine qui aura des pulsations, des tendances, vraiment refaites, vraiment saintes, vraiment divines. (1).

*
* *

Mais un autre sens légitime atteint d'autres profondeurs. Quand les Exercices insistent sur les pauses nécessaires de l'esprit, selon l'ébranlement affectif de désolation ou de consolation, selon le goût intérieur dont le profit est plus grand, et rassasie plus que l'abondance du savoir, ils indiquent lumineusement les sources cachées du cœur par où la grâce infuse ses enseignements. Et plus l'âme a hiérarchisé ses amours, réglé sa vie toute ordonnée vers Dieu, plus elle est sensible au moindre souffle, à la moindre touche de l'influence secrète. Arrivée par la soumission de la volonté, des désirs, par la prière, à créer et à recevoir en soi son instinct divin, cela gagne par cette parfaite éducation de l'*affectus* un instrument de connaissance surnaturelle, des lumières sûres et précieuses.

De là cette règle d'or de nos actes, inscrite dans les règles de l'aumône : que cet amour qui me meut descende vraiment d'en-haut, de l'amour de notre Dieu. Le même principe est consigné dans les règle d'un bon choix — d'une élection d'un

(1) De Regno, 2e pers., 3e punctum : *ii qui magis affici (majori affectu esse) volunt erga Christum regem.* — De Tribus Humilitatis modis, 3e note : *ut afficiatur ad X^i D^i N^i Doctrinam (ut affectum nostrum disponemus).*

état de vie, ou de vertus à conquérir — avec cette nuance nouvelle qu'on demandera à Dieu de mouvoir la volonté, de poser dans mon âme cela même que je dois faire (1). Il arrive vraiment que l'affection précède l'intelligence, et ce sont ses mouvements qui l'instruisent. Car selon leurs qualités, on reconnaît le sens de l'esprit divin, où il pousse, où il incline. Le Directoire, qui suit le livre des Exercices et puise une autorité considérable dans ses origines, confirme singulièrement et élargit ces vues que les graves commentaires contenus aux chapitres XXVI, XXVII et XXVIII, sur les trois « temps », ou les trois circonstances, les trois états d'âme à prévoir pour l'élection (2).

Le premier « temps », assez rare, le premier état d'âme signalé, est celui où nul doute n'est possible, tellement la volonté divine est miraculeusement manifestée. Le second, plus ordinaire, est celui où les souffles intérieurs, les motions surnaturelles, sont de telle sorte, que sans aucun raisonnement, ou peu s'en faut, la volonté est portée vers le service de Dieu et la perfection (XXVI, 2). Or, un tel événement psychologique mérite une analyse approfondie. Car, nous dit-on, dans le premier et le second temps, la volonté précède, et l'intelligence suit, et est entraînée par elle sans aucun acte discursif, sans hésitation ; tandis que la troisième hypothèse est celle où l'esprit en plein calme pèse des raisons pour l'un ou l'autre choix, et les soumet comme une lumière au jugement pratique et à la détermination de la volonté.

(1) *Ille amor qui me monet descendat desursum ex amore Dei nostri* (Reg. eleemos) ; — *ut vellet movere voluntatem meam et ponere in unima mea id quod facere debet* (3° du primus modus electionis). Le P. Roothaan, dont nous citons la traduction, fait remarquer que la pieuse motion de la volonté n'est pas seulement nécessaire pour choisir ce que montre la lumière connue, mais elle doit précéder pour appliquer l'intelligence à son acte. Ne serait-il pas exact de lire ici dans la pensée de Saint Ignace quelque chose de plus, dont il parlera dans les règles de l'élection : la qualité des motions que la volonté aide à discerner. Elle est principe de lumière. A fortiori dans les interventions proprement mystiques.

(2) Le Directoire publié en 1599, et soumis à la cinquième Congrégation générale de l'Ordre, avait été déjà communiqué à toutes les provinces, pour recueillir et examiner toutes les expériences et les traditions.

A supposer qu'on puisse s'assurer de l'origine de la motion ressentie, si elle vient de Dieu : suivre l'impulsion illuminatrice de la volonté est dès lors une marche excellente, très haute. Car les maîtres de la méthode rationnelle, Aristote même et Saint Thomas, concordent à l'appui. Ceux qui sont mûs selon l'instinct divin, n'ont pas besoin des conseils de la raison humaine, car ils sont mûs par un principe supérieur. Il n'en est pas moins vrai qu'une sécurité hors de conteste s'attache à la dernière méthode ; et les raisonnements discursifs seront appelés tout au moins à contrôler la décision prise (1).

Mais pour l'intelligence même de l'hypothèse envisagée, c'est tout le jeu des consolations et des désolations qui est à considérer, c'est-à-dire les modifications affectives du sujet qui l'exerce et délibère. Tout le mécanisme en est étudié dans les Règles du discernement des esprits. Or la consolation est non pas un état passé en habitude, mais une sorte de passion spirituelle, donnée surnaturellement, dont la nature est de faciliter par sa présence les actes de vertu. La délectation, le goût, la ferveur, y entraînent le cœur. Ses modalités sont variées : la paix, une sorte de quiétude intérieure, la joie spirituelle, une lumière projetée en clartés sur les choses divines, les larmes, l'élévation de l'âme vers Dieu, l'espoir fixé en Dieu, le sentiment des réalités éternelles tourné vers le ciel, le feu du saint amour, et autres traits semblables, dépeignent le passage du bon esprit. La désolation au contraire est toute tristesse, trouble d'âme, espoir tourné vers les choses et les personnes, vers les attachements d'ici-bas, aridité, dépression, vagabondage d'âme vers les affaires de ce monde, autant d'atteintes de l'esprit mauvais.

Ces données affectives deviennent pour l'âme autant de lumières. Elle observe vers quel parti elle incline sous l'une ou l'autre influence : l'une qui l'écrase de pusillanimité, de chagrin, de torpeur, l'autre qui la soulève d'allègre courage.

(1) Illis qui moventur secundum instinctum divinum non expedire consiliare secundum rationem humanam, quia moventur a meliori principio (XXVII, 1).

Comme un sujet qui présente des mets à son prince, et cherche à deviner celui qui lui agrée, l'âme offrent à Dieu tantôt l'un, tantôt l'autre de ses projets, l'interroge avec une souveraine humilité, et une amoureuse ferveur. Si son dessein d'embrasser un état de perfection évangélique reçoit une sorte de réponse, par le sentiment de confiance où les peines et les travaux lui apparaissent comme acceptables, et plus faciles qu'il ne lui semblait d'abord, ces signes pourront lui donner une évidence telle, qu'elle se reposera en pleine certitude. Sinon elle recourra à l'exercice de la raison prévu pour un temps tranquille.

Après usage des raisonnements, l'âme que les mouvements du cœur n'ont inclinée vers aucune solution, après avoir pesé le pour et le contre, au regard de Dieu et non selon les vues humaines, essaiera les diverses méthodes qu'on lui propose pour l'acheminer à une décision. Et comme les motions du sentiment sont toujours sujettes à caution, même lorsqu'on jouit des divers goûts intérieurs, dont nous avons signalé l'efficacité, il sera bon de les soumettre à l'examen de la raison. Par là on demeure à l'abri des périls de l'esprit trompeur, qui se transforme parfois en ange de lumière. A leur tour d'ailleurs les raisons pesées, mûries, délibérées, pourront trouver du renfort dans quelque signe propre au second état d'âme, quelque paix, quelque goût, quelque consolation, dont l'esprit recueille une clarté accrue, une satisfaction plus stable.

Ainsi, comme le dit si bien l'humble coadjuteur Saint Alphonse Rodriguez (1), favorisé de hautes lumières mystiques « la connaissance de Dieu, et l'amour de Dieu s'engendrent l'un dans l'autre, l'amour donnant à l'entendement de la lumière pour connaître les grandeurs de Dieu, et l'entendement donnant en nourriture à l'âme ce qu'il connaît de Dieu pour qu'il s'embrase de son amour. La connaissance et l'amour s'accroissent donc l'un par l'autre, se poursuivant pour

(1) Union et transformation de l'âme en Jésus-Christ, par Saint Alphonse Rodriguez, s. j. (Desclée, Paris 1908), Ch. V, p. 56 ; et Ch. 1, p. 31.

ainsi dire l'un et l'autre, en s'invitant mutuellement à cette joute amoureuse.

***

Mais ceci nous invite à étudier plus particulièrement l'école du cœur dans les modalités propres aux états mystiques. Nous y pourrons montrer mieux la portée de ces aphorismes chers à tous les grands contemplatifs : « la contemplation vient de l'amour et s'achève en amour. » Tout de même s'éclairerait le mot profond de Saint Grégoire : « L'amour est connaissance *amor notitia est* » ; nous verrons en quel sens il faut l'entendre. Et aussi le mot, mal compris parfois, de Pascal, son : « Dieu sensible au cœur ». Il importe en effet de comprendre, ou de constater tout au moins, que souvent la lumière surgit précisément du savourement amoureux, de la possession délicieuse de la réalité divine cachee en ses manifestations mêmes.

Saint François de Sales, dans son Traité de l'Amour de Dieu, au livre septième, a très bien marqué le juste balancement de choses en apparence opposées, et les réactions mutuelles de l'amour et de la connaissance, dans l'union proprement mystique. Il a très bien précisé que la lumière naît très ordinairement de l'amour infus et unitif, jouissant de la possession de son objet.

« Dieu, Père de toute lumière, lisons-nous, souverainement bon et beau, par sa beauté attire notre entendement à le contempler, et par sa bonté il attire notre volonté à l'aimer. Comme beau, comblant notre entendement de délices, il répand son amour dans notre volonté ; comme bon, remplissant notre volonté de son amour, il excite notre entendement à le contempler : l'amour nous provoquant à la contemplation et la contemplation à l'amour. Dont il s'ensuit que l'extase et le ravissement dépend totalement de l'amour : car c'est l'amour qui porte l'entendement à la contemplation et la volonté à l'union... »

Voilà pour l'origine. L'amour, l'état affectif, est donc la

cause de l'extase, de l'union mystique qui ravit l'âme. Et voici comment opère le mécanisme délicat de cette psychologie :

« Ce ravissement d'amour se fait sur la volonté en cette sorte. Dieu la touche par ces attraits de suavité : et lors, comme une esquille touchée par l'aymant se tourne et remue vers le pôle, s'oubliant de son insensible condition, ainsi la volonté atteinte de l'amour céleste, s'élance et porte en Dieu, quittent toutes ses inclinations terrestres, entrant par ce moyen en un *ravissement non de connaissance, mais de jouissance ; non d'admiration, mais d'affection ; non de science, mais d'expérience ; non de vue, mais de goût et de savourement.* »

Rien n'est plus clair, et, remarquons-le en passant, il ne s'agit pas là d'une présentation de l'Etre à l'intelligence directement par une intuition immédiate de Dieu. Le Saint prévoit même une objection, au sujet des répercussions mutuelles de la connaissance sur l'amour, comme de l'amour sur la connaissance. Mais c'est pour en conclure que les deux extases, l'une de l'entendement, l'autre de la volonté, sont réparables, existent souvent l'un sans l'autre, et qu'à tout prendre c'est l'extase de la volonté qui est proprement et définitivement l'union mystique produite par la charité de Dieu qui est répandue dans nos cœurs.

Le saint docteur ajoute en effet : « Il est vrai que comme je l'ai déjà signifié, l'entendement entre quelquefois en admiration, voyant la sacrée délectation que la volonté a en son extase, comme la volonté reçoit souvent de la délectation, apercevant l'entendement en admiration : de sorte que ces deux facultés s'entre-communiquent leurs ravissements, le regard de la beauté nous la faisant aimer, et l'amour nous la faisant regarder. On n'est guère souvent échauffé des rayons du soleil qu'on n'en soit éclairé, ni éclairé qu'on n'en soit échauffé. L'amour fait facilement admirer, et l'admiration facilement aimer.

Toutefois les deux extases de l'entendement et de la volonté ne sont pas tellement appartenantes l'une à l'autre, que

l'une ne soit bien souvent sans l'autre : car comme les philosophes ont en plus de la connaissance que de l'amour du Créateur, aussi les bons chrétiens en ont maintes fois plus d'amour que de connaissance, et par conséquent l'excès de l'amour n'est pas toujours accompagné de celui de la connaissance, ainsi que je l'ai remarqué ailleurs.

Or l'extase de l'admiration étant seule ne nous fait pas meilleurs... et partant le malin esprit peut extasier, s'il faut ainsi parler et ravir l'entendement... Mais de donner la *vraie extase de la volonté* pour laquelle elle s'attache uniquement et puissamment à la bonté divine, cela n'appartient qu'à cet Esprit souverain, par lequel la charité de Dieu est répandue dans les cœurs. »

Ce sont là des principes posés, lucidement, sur la cause et les éléments constitutifs de l'extase par union mystique. Ils serviront au Saint à distinguer la véridique union divine de ses contrefaçons. Et là encore il insiste sur l'état effectif, essentiel et spécifique selon lui.

« *L'extase sacrée ne se prend ni attache jamais tant à l'entendement qu'à la volonté*, laquelle elle émeut, échauffe et remplit d'une puissante affection envers Dieu : de manière que si l'extase est plus belle que bonne, plus lumineuse que chaleureuse, plus spéculative qu'affective, elle elle grandement douteuse et digne de soupçon. »

Et c'est là pour lui une remarque indubitable : « celui qui en son ravissement a plus de clarté en l'entendement pour admirer Dieu, que de chaleur en la volonté pour l'aimer, il doit être sur ses gardes : car il y a danger que cette extase ne soit fausse, et en rende l'esprit plus enflé qu'édifié. »

*
* *

L'étude détaillée des texte des mystiques, et de leurs descriptions, confidences authentiques des réalités de leur expérience, serait opportune pour confirmer cette vue d'ensemble. Nous en trouverions l'application soit dans les états mystiques d'une oraison moins élevée, soit dans les états supérieurs dits de « connaissance sans images » où s'opère le dé-

voilement mystérieux de secrets divins. A tous ses degrés l'Expérience mystique relève de l'Ecole du cœur, elle a pour but la sanctification de l'âme, et non une manifestation purement intellectuelle de la vérité, comme peut l'être par exemple la connaissance prophétique.

De sorte que :

1° Non seulement elle vient de l'amour et se termine à l'amour, et est toute imprégnée d'amour, et ne peut-être sans cela ;

2° Non seulement elle illumine la connaissance par influence affective, comme en maintes connaissances d'ordre moral ;

3° Mais elle communique à l'âme des états affectifs (de douceur divine, suavités, parfums de paix ravissante, de blessure délicieuse) moyennant lesquels deviennent manifestes et la présence de Dieu, et aussi sa douceur, etc., une connaissance confuse et générale ;

4° Dans les états les plus hauts, y a-t-il encore manifestation de secrets divins par des états affectifs de jouissance spirituelle plus élevée, ou illumination plus directe de l'intelligence ? — La question est moins nette, et demande une attention minutieuse : d'aucuns semblent attribuer, même là, au contact amoureux le choc qui produit la lumière.

Tels entre autres, l'auteur de la *Mystica théologia* rangée parmi les œuvres de Saint Bonaventure, et attribuée au frère mineur de la Falma ; et le P. Cordier dans son introduction aux œuvres du Pseudo-Aréopagite.

5° En tous cas chez les mystiques se peuvent rencontrer aussi toutes sortes d'illustrations mentales, dont quelques-unes sont de l'ordre de la connaissance prophétique : révélations tournés proprement vers la connaissance.

Mais ces manifestations se distinguent de la grâce d'union mystique proprement dite, qui est de sanctification, d'augmentation de la charité, dans son but et dans son terme. Une Sainte Catherine de Sienne, par exemple, peut avoir et des grâces mystiques et, conjointement, une mission prophétique.

Ce sont là autant de points de vue, d'aperçus où il faudrait revenir, autant de propositions qui appellent des développements, des preuves, des analyses approfondies. Nous les indiquons seulement, sans insister présentement, avec le bon propos de les reprendre et de les traiter chacun selon qu'il sera opportun.

Jules Pacheu.

L'IDÉE DE VÉRITÉ

DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN (1)

Un écrit, disait Platon, a toujours besoin du secours de son père. Cette réflexion de Socrate dans le *Phèdre*, s'applique tout spécialement aux écrits des maîtres de la philosophie. Ils se trouvent, en effet, en butte parfois au parti pris, plus souvent à l'inintelligence, plus souvent encore aux deux à la fois. L'auteur, de son vivant, est là pour les défendre. Mais, définitivement arrêtés dans leur degré d'expression, ils sont, une fois orphelins, incapables de s'interpréter eux-mêmes. Des tuteurs alors surgissent.

Les écrits de Saint Augustin, qui ont remué tant de mystères et suscité chez les meilleurs, un si ardent désir de la vérité, n'ont point manqué de ces tuteurs. Après bien d'autres, l'abbé J. Martin et le P. Portalié en France, les ont scrutés avec une clairvoyante sympathie. Toutefois l'abbé J. Martin semble avoir vu chez Augustin plus d'innéisme qu'il n'eût fallu, et le P. Portalié, ayant tout embrassé, ne pouvait tout étreindre.

Mais un nouvel interprète paraît qui s'est nourri longtemps des pensées du maître, les faisant siennes, parce qu'il les trouvait vraies et les aimait.

Fortifiée par ce pain complet, sa propre pensée a pu enfin se centrer au cœur de la pensée augustinienne, dans l'idée de vérité : « Nous nous sommes proposé, dit-il, de déterminer avec exactitude et avec précision la signification et le rôle de

(1) *L'idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, par Charles Boyer, docteur ès lettres. Beauchesnes, 1920.

l'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin » (p. 1). Et sans doute sa thèse, si lumineuse et si une, ne lève pas tous les mystères, peut être même continuera-t-on, longtemps encore, à discuter pour ou contre l'illumination spéciale chez Saint Augustin. D'aucuns voudront prétendre, malgré l'évidence, que la pensée augustienne sur la création frise trop le plotinisme, et d'autres que son intuition intellectuelle est bien près de l'ontologisme.

Il reste que beaucoup de saine lumière historique et philosophique vient d'être projetée dans une direction nouvelle et centrale. Les pages se suivent, chacune apportant son rayon, et l'on s'aperçoit que le meilleur des découvertes de Descartes ou de Leibniz se trouve, et plus qu'en germe, dans les colonnes du Père de l'Eglise.

Sans doute, bien qu'elle ait essayé trop de chemins de traverse aventureux, la philosophie postérieure à Saint Augustin a aussi véritablement progressé : mais, sauf chez Saint Thomas, en analyse plutôt qu'en synthèse. Et vraiment la synthèse augustinienne telle que nous la présente M. Charles Boyer, mérite que nous la scrutions de nouveau à sa suite.

Partis de l'intuition intellectuelle preneuse d'absolu (I), nous monterons d'emblée au-dessus de notre raison, jusqu'à la Vérité en qui l'être et l'idée s'identifient, la Vérité subsistante, Dieu Vérité absolue et personnelle : Vérité absolue qui, comme telle, s'exprime infiniment en trois personnes (II). Vérité sans indigence, trouvant en elle-même, et en plénitude, le Bonheur ; mais aussi Vérité féconde et sans envie, qui par libre choix, s'exprime non plus en soi infiniment, mais hors de soi en participations finies ; bref Vérité créatrice (III) ; partant Illuminatrice (IV) ; et pour tout achever Béatifiante (V). Telles sont les cinq parties maîtresses de ce travail.

*
* *

Nous nous proposons de noter, après un rapide exposé, ce que cette thèse ouvre d'horizon à la pensée, ce qu'elle a résolu et ce qu'elle excite à chercher.

Tout en demeurant strictement historique, une étude synthétique, poussée à fond, de la philosophie de Saint Augustin, devait constituer un apport doctrinal de tout premier ordre.

Dans sa thèse complémentaire (1), M. Charles Boyer a

(1) *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, par Charles Boyer, docteur ès lettres. Beauchesne, 1920.

déterminé avec soin l'influence du néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin ; dans sa thèse principale il nous présente son auteur, au moment où, se libérant de Carnéade et de Cicéron, il commence à jouir de la certitude conquise. Pour s'affermir dans la vérité et pour la servir mieux, Augustin compose le *Contra academicos*, vrai traité de critériologie ; mais traité plein de vie, et particulièrement prenant, du fait que l'auteur a vécu la doctrine qu'il combat.

Le raccourci clair et délié de l'interprète inspirera le désir de le lire ou de le relire.

Après avoir posé nettement la question, (p. 12-20), Saint Augustin réfute d'abord par l'absurde le scepticisme de la Nouvelle Académie (p. 21-27). Si vous prétendez ignorer l'absolu, s'écrie le polémiste, cessez donc de parler sagesse, morale, vraisemblance ; cessez de rechercher la vérité, car tout cela suppose que vous avez l'idée de vérité et de bien. Vos négations comme vos affirmations, vos recherches, vos efforts, tout votre système atteste que votre doute n'est point universel et ne peut l'être. « Le doute lui-même, pour exister, s'appuie sur quelque certitude » (p. 27). Mais Saint Augustin ne pouvait se contenter de cette réfutation négative. Il ne suffisait point, en soi, ni contre les Académiciens, d'établir l'impossibilité du doute universel subjectif. Il n'était question au fond que du doute universel objectif. « Le scepticisme de la nouvelle Académie, se détruit de toute manière en essayant de se constituer. « Le doute universel est impossible ; c'est qu'il est illégitime » (p. 27). Nous allons voir pourquoi ; ce sera l'argumentation positive (p. 27-41). La certitude objective est le lot humain. Qui nous l'apprend ? Les sens? Non. La sensation est vraie, mais elle l'ignore. L'intelligence ? Oui, car les objections des Académiciens ne portent pas dans le domaine supra-sensible. L'intellection qui prononce : « j'existe, cet organisme est un, cette statue est belle » (p. 253), bref l'intellection plénière est vraie et se sait telle. « Celui qui en jouit, aussi longtemps qu'il en jouit, n'en doute point. Il reste sans doute à en étudier la nature, les conditions, les exigences ; c'est le labeur de la philosophie entière. Mais elle est tout d'abord un fait » (p. 31). Or, le cas le plus favorable pour prendre conscience d'une intellection plénière ou intuition intellectuelle, est celui du *cogito* : « l'intuition de l'existence personnelle ne va pas sans intuition de l'intelligible. La perception de notre existence a eu lieu, parce que des profondeurs de notre être a rayonné une lumière dont le foyer est au-dessus de nous, qui nous fait trouver un sens aux notions d'existence, de vie, de pensée et qui nous

montre comment la pensée implique l'existence et la vie. Je n'ai prononcé « Je suis » qu'en vertu de mon union avec les essences immuables. Cette union n'est pas perçue comme le sont ma pensée et mon existence, mais elle est impliquée dans le fait que l'intuition de ma pensée et de mon existence ne va pas sans l'intuition de ce qu'est l'être et de ce qu'est la pensée en général ; et de ce fait, la raison a vite conclu la liaison de mon intelligence avec une Pensée et un Etre absolus. Si j'ignorais ce qu'est la véritable existence, je ne pourrais pas être certain que j'existe. C'est la conviction qui a inspiré à Augustin ce paradoxe si plein de sens : « Je douterais plutôt de ma propre existence que de l'existence de la vérité ». Aussi la certitude d'exister n'est-elle pour notre auteur qu'une certitude type » (p. -»-39). En fait, Saint Augustin est parti du *cogito*, mais il eût aussi bien pu déduire sa philosophie de n'importe quel jugement certain.

Nous savons maintenant le sens précis donné par Augustin au terme intuition intellectuelle. C'est la connaissance au sens fort du mot, celle qui est vraie et se sait telle, celle qui atteint non pas précisément le phénomène interne ou externe mais qui, en lui, saisit l'absolu, la vérité. Elle est l'acte intellectuel par lequel, dans ma conscience d'être, je perçois l'être, dans ma pensée présente, la pensée ; c'est un acte qui emporte « la liaison de mon intelligence avec une Pensée et un Etre absolus » (p. 39). Quiconque a compris cela possède à fond l'explication de sa certitude.

Et vraiment, tout homme loyal, sain d'esprit et capable de pensée plénière, ne peut que s'incliner devant la dialectique profondément humaine de Saint Augustin, et y acquiescer.

Cela le conduirait à Dieu sans plus tarder, car cette vérité que saisit ma pensée, ne saurait subsister qu'en Lui. La vérité emporte la Vérité, ma pensée la Pensée, mon esprit l'Esprit Absolu. Tel est l'objet du deuxième chapitre, intitulé « la Vérité subsistante », il contient, sous son premier aspect, la preuve augustinienne de Dieu, celle-ci peut se condenser en ce syllogisme :

Si la vérité est une réalité supérieure à notre raison, la Vérité ou Dieu existe.

Or, la vérité est une réalité supérieure à notre raison. Donc la Vérité, ou Dieu, existe.

« Saint Augustin établit longuement la majeure » (p. 50). La mineure toutefois mérite une étude spéciale (p. 51-71). chacune des vérités que nous percevons est une réalité supérieure à notre raison. Ainsi, le nombre et la sagesse. Réalité non point seulement phénoménale, mais nouménale (p. 52) :

« Les intelligibles existent puisqu'ils sont connus ; on ne peut connaître ce qui n'est pas » (p. 57-58). Au reste la vérité phénoménale elle-même n'est concevable « qu'autant qu'elle participe à la vérité en soi » (p. 61). Mais cette réalité est-elle supérieure à notre raison ? Oui, car elle est immuable : « Notre raison individuelle est changeante... elle se soumet constamment aux intelligibles comme à sa règle... Ma raison n'est donc pas sa mesure à elle-même ; elle la trouve dans une réalité plus haute, qui est le monde intelligible ou la vérité. Si cette réalité est absolument la plus haute, elle est Dieu. S'il est encore au-dessus d'elle un autre être, c'est celui-ci qui est Dieu. En toute hypothèse Dieu existe... Au fond la preuve revient à établir l'existence du monde intelligible » (p. 68-71). Saint Augustin achève sa preuve en démontrant la fusion de toutes les vérités en une Vérité subsistante, Dieu. L'Etre, le Vrai, le Beau, l'Un, le Nombre, la Sagesse, le Bien... s'identifient (p. 71-81) : « La Beauté, si elle n'était pas au même titre que l'Unité pourrait devenir plus une ; plus une elle serait plus belle : et il y aurait une Beauté plus belle que la Beauté. Les Idées ne forment donc qu'une seule réalité. Là, l'adéquation parfaite existe entre ce que la chose est, et l'idée qu'elle réalise, c'est la vérité. Ce que l'on mettrait au-dessus d'elle, ou bien ne serait ni un, ni beau, ni bon ; et comment pourrait-il garder le premier rang ? Ou bien il recevrait ses perfections de ce qui serait au-dessous de lui; ce qui est absurde. La vérité est Dieu. Enumérer les caractères de la pure vérité, c'est dire les attributs de la divinité ; c'est constituer un Dieu unique, immuable, éternel, immense, simple, ineffable, Pensée vivante et amoureuse d'Elle-même » (p. 254).

Les vérités que je perçois sont des réalités supérieures à ma raison, qui la dominent et la régissent. Ma raison change, elles sont immuables. Deux et deux font toujours quatre. Elles s'unifient et subsistent dans un seul être, Dieu. La Vérité est subsistante.

Mais elle est aussi créatrice : « car si une chose existe, qui soit une, belle, vraie, bonne, ou cette chose est l'Etre même, l'Unité, la Beauté, la Vérité, le Bien, ou elle doit tout son être à l'Etre, son unité à l'Un, sa beauté au Beau, sa vérité à la Vérité, sa bonté au Bien. Or le monde est un ensemble de réalités qui sont toutes, à différents degrés, unes, belles, vraies, bonnes, et qui ne sont point l'Unité, la Beauté, la Vérité, la Bonté. Le monde est donc créé » (p. 110).

La majeure se fonde sur ce principe platonicien qu'une propriété de l'être, la vérité, par exemple, « ne peut être

réalisée que de deux manières : ou bien à l'état pur, ou bien à l'état de participation » (p. 111). La mineure se démontre par le changement, signe d'imperfection. Imparfaits, les êtres de ce monde ne sauraient être l'Unité, la Vérité, la Beauté, la Bonté. Reste qu'ils participent de l'Unité, de la Vérité, de la Beauté, de la Bonté, qu'ils soient créés. Cette dernière preuve, au fond, n'est qu'un nouvel aspect de la preuve augustinienne de Dieu (p. 114-115). Quand à la doctrine d'Augustin sur l'imperfection essentielle aux créatures et sur le mal, M. Boyer nous en livre ainsi la substance :

« En renversant le point de vue, on doit dire que cela seul existe qui est un, qui est beau, qui est vrai, qui est bon. Le multiple, le laid, le faux, le mal n'existent qu'à la manière des ténèbres, par négation, absence, privation d'une réalité positive ; ils naissent du fait que le degré suprême n'a pas jalousement gardé pour lui seul l'existence mais qu'il l'a communiquée aux autres degrés jusqu'aux plus infimes. Dieu est auteur de la bonté des choses mais pour faire que tous les degrés de lumière soient, il doit permettre que tous les degrés de ténèbres apparaissent ; et encore ces ténèbres mêmes, les a-t-il ordonnées à la splendeur du spectacle total. Car ce n'est pas seulement chaque détail qui participe, à sa manière, à la Vérité, c'est aussi chaque tout comme tel, et le tout universel, qui est la création entière dans l'espace et dans la durée ; l'œuvre de Dieu est un poème, expression multiple de l'essence simple de Dieu, admirable surtout par son sens d'ensemble, mais beau aussi dans chacune de ses strophes, dans chacun de ses vers, dans chacun de ses mots... Le fait du péché ne réclame une solution particulière qu'en un point : la cause de la déficience n'est plus fatale, elle est libre ; c'est la volonté humaine (pp. 254-255).

« Le temps lui-même, identique à l'essence des choses mouvantes, est une image de la vie éternelle. Les choses détendent leur être dans la durée. Posées toutes à la fois dès le premier jour, chacune arrive à l'existence, à l'heure marquée, lorsque ses causes, éparses dans l'ensemble de la nature, sont parvenues à former son germe. Il est clair que dans ce système, créer, conserver, gouverner, c'est, pour Dieu, une même action.

Le fait de la création atteste que la Vérité est créatrice ; il n'y a pas à expliquer comment elle l'est, car on ne peut en déterminer l'essence par une loi qui la dominerait. Elle est créatrice du fait seul qu'elle est et qu'elle veut des imitations d'elle-même » (p. 255).

Créés par Dieu, les êtres de ce monde sont essentiellement

reliés à Lui, et cette liaison est si intime qu'elle les constitue (p. 156). Elle est une participation de Dieu, une similitude nécessairement imparfaite, mais nécessairement réelle. Rien d'étonnant dès lors que ces êtres soient intelligibles, que nous puissions en abstraire « de l'être, de l'unité, de la beauté, de la vérité, du bien » (p. 161-174). Si les êtres sont intelligibles par Dieu, les intelligences pourraient-elles penser sans Lui ?» Saint Augustin n'a peut-être rien perçu plus fortement que la dépendance de l'esprit humain à l'égard de la suprême Lumière » (p. 156).

Je porte des jugements absolus et universels, donc j'ai des idées absolues et universelles. Comment expliquer cet absolu de nos idées ? Par la liaison de ma pensée avec la Pensée absolue. Comment expliquer le caractère universel de mes idées ?

Par la liaison de ma pensée avec la Pensée totale : « Nécessaire pour la possibilité d'un intelligible, la Vérité Première l'est, au même titre, pour la possibilité d'une intellection » (p. 181).

En quoi consiste cette liaison de ma pensée avec la Pensée absolue et totale ? En une participation : « Connaître, c'est une façon d'être et c'est une façon supérieure d'être » (p. 184). C'est donc une façon et une façon supérieure de participer : « Comprendre, c'est, au fond, apprendre de Dieu » (p. 185.

Nous apprenons de Dieu non par ressouvenir d'une vision passée, ni par vision présente de Dieu ou en Dieu, mais par nos idées, par la lumière créée et par les créatures (p. 189-201) : « Dieu nous éclaire par le fait même que notre propre intelligence nous éclaire. Notre intelligence n'est en effet rien d'autre que la Lumière divine tempérée selon l'infirmité de notre être... Aucune de nos idées... ne nous révèle la pure Idée qui est en Dieu, mais chacune de nos idées, dans son contenu positif, exprime quelque chose qui convient à Dieu, et qui est en Dieu, bien que sous une forme que l'idée ne révèle pas. Voilà en quel sens Dieu est notre Lumière et comment nous voyons en Dieu les vérités. » (p. 206).

Avant de clore son chapitre IV, si riche, M. Boyer s'attache « à déterminer de plus près comment l'influence de la Vérité première respecte le jeu de notre propre activité dans la formation des idées » (p. 206). L'illumination « est une forme spéciale de création »... « Dire que notre intelligence est créée par Dieu, c'est dire que sa connaissance ressemble à la connaissance de Dieu, et représente, pourvu qu'on le comprenne sans panthéisme, une parcelle de la connaissance

de Dieu ; c'est dire qu'elle est une image de l'intelligence et de la lumière divines, image à chaque instant allumée, et recevant du foyer divin, sans intermédiaire proprement dit, tout nouvel éclat, to t progrès dans la ressemblance ; surtout, ce n'est pas parler d'une influence passée, qui se serait exercée lors de notre apparition en ce monde pour ne plus agir en nous immédiatement, mais c'est entendre une action aussi entière et aussi profonde à chaque nouvel instant qu'elle le fut au premier instant.

Se trouver de la sorte en communication avec Dieu, en recevoir cette illumination, en réaliser cette transcription, c'est précisément, pour notre intelligence, tirer de Dieu, la vie, le mouvement et l'être. Aussi est-ce là le dernier mot de Saint Augustin. Il le donne pour répondre à la question suprême : comment l'âme peut-elle se souvenir de Dieu et où voit elle les règles immuables ? En appeler à la participation actuelle de Dieu, lui parait une solution autrement réelle que d'imaginer, sur le type de l'intuition sensible, une vision directe et extérieure. » (p. 207-208).

Cela dit, le problème métaphysique de la valeur de la connaissance est résolu. Car « nos idées expriment à leur façon la Vérité absolue ». C'est l'essentiel et qui ne dépend pas du problème psychologique. Toutefois Saint Augustin rejette l'innéisme. Il réclame en effet « pour l'esprit non pas un contact transitoire, opéré une fois pour toutes, avec la première Intelligence, mais une relation continue avec Lui... une dépendance de Lui actuelle et renouvelée à chaque intellection » (p. 210). Saint Augustin n'admet pas non plus une illumination spéciale de Dieu qui supprimerait le rôle actif de l'esprit dans la formation des idées, et par laquelle la Lumière divine « imprimerait cette représentation des vérités éternelles qui serait la cause de notre connaissance », comme interprétait le P. Portalié (Dict. théol. t. I, col. 2336). « Au lieu de recevoir la puissance d'abstraire l'intelligible, nous recevrions l'intelligible déjà abstrait. » (p. 211).

« Cette interprétation... peu explicative en elle-même..., ne constitue pas une réponse réelle au problème de la connaissance. Il est vraiment accidentel, pour l'objectivité du concept, qu'il soit formé par notre esprit au contact des choses sensibles, ou qu'il soit mis en lui, tout formé, par Dieu ; sa nature et sa portée n'en sont aucunement modifiées. Saint Augustin ne pouvait trouver dans une modalité aussi extérieure de la formation de nos idées, la raison de leur valeur intrinsèque ». (p. 212). C'est lui, du reste, qui a écrit : « Sic itaque administrat omnia quae creavit ut etiam ipsa proprios

exercere et agere motus sinat » (*de civitate Dei*, I. 7. c. 30, t. 41, col. 220). Saint Thomas invoquera le même principe pour établir sa théorie de l'intellect agent : et ce faisant, il interprètera au vrai la doctrine de Saint Augustin, qui est aussi celle d'Aristote, et, pour le fond, celle même de Platon, selon lui. (p. 212). En un raccourci vigoureux, M. Boyer exprime ainsi la position de Saint Augustin, selon l'interprétation de Saint Thomas qu'il fait sienne : « Nous collaborons avec Dieu dans la formation de nos idées. Nous recevons de la lumière incréée la force lumineuse nécessaire pour découvrir l'intelligible au sein de ce monde matériel où nous sommes placés. Parce que nos idées sont l'œuvre de cette force qui est nôtre, mais qui vient d'en haut, elles sont vraiment en nous une lumière qui nous vient de la Lumière divine et qui est un reflet, un degré inférieur de cette Lumière. Dès lors, il convient, pour exprimer la dépendance de nos connaissances à l'égard de la première Lumière, d'employer les termes si énergiques de saint Augustin, de vision en Dieu, de contemplation dans l'éternelle vérité, de liaison avec les choses intelligibles, d'impression de la Lumière incréée, et autres semblables. Notre interprétation ne ploie aucunement sous le faix d'aussi fortes expressions : bien approfondie, elle les exige comme son vêtement naturel. On ne les emploie, aujourd'hui, il est vrai, qu'avec réserve. Elles ont été usurpée par l'ontologisme. Mais elles n'avaient point été créées pour ce système. D'ordinaire, on est détourné de donner à la théorie augustinienne de la connaissance une signification aussi péripatéticienne, par ce préjugé que chez Aristote et Saint Thomas les données sensibles collaborent à la formation de l'intelligible et que chez Saint Augustin une telle collaboration est inconcevable. On oublie trop, d'une part, que dans la théorie aristotélicienne et scolastique, le phantasme ne joue d'autre rôle que de présenter à l'intellect agent un objet où réellement se trouve de l'intelligible, lequel reste soustrait à la prise des sens : et d'autre part, que selon la pensée augustinienne, toute créature, même matérielle, étant un reflet de la parfaite Vérité, est constituée dans son fond par une participation à l'intelligible : pourquoi cette participation ne pourrait-elle pas y être saisie ? Les deux métaphysiques, pour l'essentiel, coïncident : elles doivent aboutir à une même théorie de la connaissance » (p. 212-213).

Subsistante, créatrice, illuminatrice, la Vérité est encore béatifiante : « Elle est le Bien en soi et le Bien pour nous ; c'est vers sa possession qu'est tendue consciemment ou inconsciemment l'activité humaine. Cette tension, c'est le désir

du bonheur ; l'orienter vers son but, c'est la sagesse... La sagesse consiste à se purifier de la souillure du sensible, et à rendre ainsi de plus en plus libre et pure la partie de notre âme qui peut saisir la Vérité. L'intellection réalise l'union la plus intime qu'on puisse concevoir après l'identification ; elle fait nôtre son objet... c'est dans la vision du Bien uniquement aimé que consiste le bonheur. C'est en quoi consiste aussi l'achèvement de la vertu. La vertu n'est que l'amour de l'ordre... Cet amour rapporte tout à Dieu... En cette vie la purification ne peut s'achever... Issus de la Vérité, parce qu'elle a voulu que nous soyons, notre bien et notre tâche consistent à en gagner la possession. Mais quoi que nous nous choisissions, c'est en Elle que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes » (p. 257-258).

*
* *

De la thèse de M. Boyer nous avons cité de larges extraits, point du tout pour suggérer qu'ils suffiront, mais pour exciter l'envie de les lire à leur source et dans leur cadre. Le profit sera grand, et ensemble le régal intellectuel ; car on y trouvera en constante harmonie, l'agrément, la clarté de forme et de fond, une conception vraie de la philosophie. Attentif par dessus tout à l'ensemble, M. Boyer ne néglige pas les perfectionnements de détail ; un premier consiste à ne jamais citer pour citer, mais toujours à une fin précise : éclairer une question, suggérer un rapprochement, fixer un point d'histoire ; un autre est de traduire d'ordinaire les textes grecs qu'il cite, parfois même les latins ; à quoi bon supposer chez l'ensemble des lecteurs, dont plusieurs ont la pensée orientée en d'autres directions moins spéculatives, l'habileté à saisir d'emblée toute la finesse de sens d'un texte étranger ? Mais le souci d'être compris aisément ne prime pas chez l'auteur celui d'ouvrir le plus possible d'horizon à la pensée philosophique. Nous voudrions précisément souligner, pour quelques points essentiels, ce que la présente thèse résout et excite à chercher.

Et d'abord la réduction à l'unité des deux principaux procédés employés par Saint Augustin pour démontrer Dieu. Il ne paraît pas très facile, à première vue, de considérer la perception de la vérité et l'imperfection de la raison comme points de départ d'une même preuve : « L'identité foncière... se manifeste pourtant... si l'on descend dans chacune des preuves assez profondément pour saisir le principe de sa force » (p. 114). Affirmer que ma raison per-

çoit ces vérités qui la dominent, c'est dire que la Vérité existe, et que ma raison n'existe que par la Vérité, qu'elle est créée. Pourquoi ? Parce que c'est affirmer qu'elle est inférieure à la Vérité. De même, affirmer que ma raison est imparfaite, c'est affirmer que n'étant pas la Vérité, elle est par la Vérité et que celle-ci existe. Pourquoi ? Parce que c'est affirmer que ma raison est inférieure à la Vérité. Ma raison est inférieure à la Vérité qui subsiste et la crée. Quel est le principe unificateur ? Le suivant : toute réalité ou bien est la Vérité, ou bien est par la Vérité. On dirait de même : toute réalité ou bien est l'Unité, ou bien est par l'Unité ; ou bien est la Bonté, ou bien est par la Bonté ; ou bien est la Beauté, le Nombre, l'Etre. .., ou bien est par la Beauté, le Nombre, l'Etre. Nous avons exprimé, à notre manière, la pensée de l'auteur (pp. 114-115).

Cette réduction emporte t-elle plus qu'un avantage de simplicité ? Il nous semble que oui et qu'elle introduit au cœur de la philosophie augustinienne, profondément enracinée dans le platonisme. Pour tout esprit platonicien, c'est un principe que toute vérité ou bien est la Vérité, ou bien est par la Vérité... Une conclusion jaillit de ce principe, à savoir que la raison, n'étant pas la Vérité, puisqu'elle dépend des vérités perçues, requiert l'existence certaine et est une participation de la Vérité. Et voilà comment, du point de vue ontologique, s'unifient dans la pensée platonicienne d'Augustin la preuve par les vérités et celle par la contingence. Quelle est la donnée intellectuelle qui a réalisé l'unité ? L'intellection. Comme preneuse d'absolu l'intellection produit et fonde la certitude, implique l'existence de la Vérité Créatrice et Illuminatrice, démontre la transcendance spirituelle et l'immortalité de l'âme, est la racine même de la béatitude. Il fait vraiment bon poser et reposer sa pensée, au sein d'une si féconde unité de doctrine.

Et cependant, pour unifier les aspects divers de la preuve de Dieu, l'on continuera, sans doute, à recourir au principe de raison suffisante ainsi énoncé : « Tout ce qui est a sa raison suffisante en soi ou dans un autre ». Enoncé simple et lumineux. Toute propriété réelle des êtres de ce monde : progrès, ordre imparfait, vie dépendante, vérité, bonté et beauté limitées, désir essentiel de bonheur... accuse en ces mêmes êtres une insuffisance radicale, et donc requiert comme raison suffisante, un Etre qui soit, par lui-même, Perfection, Ordre, Vie, Vérité, Bonté, Beauté, infiniment Riche... et Créateur ; ou, si l'on préfère, un Etre qui soit le Parfait ou l'Acte Pur, l'Ordre, la Vie, la Vérité, la Bonté, la Beauté, l'infiniment Riche... le Créateur.

Autant d'arguments que de moyens termes ou d'aspects divers dans les êtres de ce monde : au fond une preuve unique de Dieu : car aucun argument ne saurait aboutir sans se fonder, en dernière analyse, sur l'insuffisance foncière de la propriété réelle envisagée, sans invoquer le principe de raison suffisante. Ce dernier est l'âme des moyens termes. Et, pour le noter en passant, il serait utile de mettre en relief toute la fécondité du principe de raison suffisante : de montrer tout ce qu'il peut réaliser de thèse et réussir de synthèse dans les diverses parties de la philosophie.

Tout ce qui est se trouve réalisé à l'état pur ou à l'état de participation : tel est, nous l'avons vu, le principe platonicien repris par Plotin et par Saint Augustin. Est-il identique au principe de raison suffisante ? Pour le fond, oui, car, être réalisé à l'état pur, c'est savoir en soi sa raison suffisante ; être réalisé à l'état de participation, c'est l'avoir en autrui. Toutefois, à notre sens, l'énoncé platonicien est moins fulgurant.

Arrivons au point central : la nature ontologique de l'intellection. Fort heureusement, M. Boyer nous ramène à « l'interprétation de Saint Thomas que Zigliara, Kleutgen, Lepidi ont opposée aux ontologistes du XIXe siècle », chacun du reste à sa façon (p. 160-161). La voici en substance : selon Saint Augustin, les espèces ne subsistent point en elles-mêmes, mais leurs Idées subsistent dans l'Intelligence de Dieu, et c'est par elles que notre esprit juge de tout : « Non quidem sic quod ipsas rationes videamus : hoc enim esset impossibile nisi Dei essentiam videremus ; sed secundum quod illae supremae rationes *imprimunt* in mentes nostras ». Par l'intellection nous exprimons à notre manière et à notre mesure les Idées divines. Expression participée, donc finie : l'ombre même d'un panthéisme est écarté, et naturellement aussi tout soupçon d'ontologisme : « non quidem sic quod ipsas rationes videamus ».

L'intellection augustinienne, selon Saint Thomas, n'est donc ni une émanation de la Pensée de Dieu, ni une intuition de Dieu ou en Dieu ; elle ne résulte pas même d'une illumination spéciale, ni de la prise de conscience d'idées innées ; elle est une expression participée, active et actuelle de l'Exemplaire Divin.

« Tandis que Saint Thomas pense que Saint Augustin a vu la solution du problème de la connaissance ayant tout dans la participation de l'esprit humain, du sujet, à la Pensée Première, Zigliara cherche de préférence, en expliquant Saint Augustin, à mettre en relief la participation des choses, de l'objet, à la Vérité suprême » (p. 161). Et c'est vrai. Saint

Augustin a exprimé les conditions métaphysiques de la connaissance, du point de vue du sujet. Si notre esprit peut former des jugements absolus, c'est qu'il est en touche avec la Pensée absolue. Notre esprit forme des jugements absolus sous l'influence déterminante de la vérité ; il n'est donc pas la raison suffisante de celle-ci qui dès lors, ne peut que subsister dans la Vérité absolue. Si nos idées sont absolues et universelles, c'est qu'elles expriment quelque chose de la Pensée absolue et totale. Saint Augustin n'a point négligé le connu dans son étude de l'intellection, mais, bien platonicien en cela, il a surtout fouillé le connaissant.

De ce point de vue, M. Boyer nous donne une analyse pénétrante. Son exposé de l'intelligible en lui-même est moins abondant ; et c'est tout normal, à la suite de Saint Augustin.

Ayons garde toutefois d'attribuer à ce dernier un déficit philosophique. Car, docteur de la création et des degrés d'être, il a enseigné que du premier au dernier, tous les degrés sont à leur manière une expression de Dieu. La pensée humaine exprime la Pensée de Dieu, les objets expriment son intelligibilité. La Pensée de Dieu étant absolue et totale, la pensée humaine, son reflet, renfermera quelque chose d'absolu et d'universel : « agens agit simile sibi ». La Pensée créatrice pouvait-elle ne pas mettre sa marque en son œuvre ?

De même, l'intelligibilité de Dieu étant absolue et totale, l'objet renferme une trace, aussi effacée qu'on le voudra, mais une trace réelle d'absolu et d'universel en son intelligibilité. Ainsi le caractère absolu et universel de nos idées et de nos jugements, c'est-à-dire, de l'intellection humaine, résulte à la fois du sujet pensant et de l'objet pensé.

Fondement de l'analogie de l'être, le principe que toute cause s'exprime, plus ou moins, dans son effet, illumine toute la philosophie. Nul n'en ignore, dira-t-on ? Est-ce si sûr ? La pensée positiviste ne règne plus, c'est vrai, mais elle n'est point morte. Ce qu'il est opportun, en tout cas, de rappeler, c'est que l'on n'a pas exposé toutes les richesses de ce principe ; en Théodicée, surtout. Peut-être bien que tout est dit sur l'élévation à Dieu par les degrés de la vérité, de la bonté, de la beauté..., mais n'y aurait-il rien à ajouter sur l'élévation à Dieu Immense par les degrés de présence, à Dieu Eternel, par les degrés de durée ?

Il faut l'avouer, écrivait M. Moisant, dans un article sur Dieu, chez Bergson (1), « la durée concrète est un attribut un

(1) *Rev. de Phil.* 1906, 5 p. 518.

peu négligé par les philosophes, et qui pourtant, comme les autres perfections, reflète le principe de toute réalité. » Et, M. Moisant montre comment il y a moyen d'utiliser l'analyse bergsonienne de la durée et de la dépasser. M. Bergson s'élève du sentiment de la durée jusqu'au pressentiment de l'éternité ; s'il avait su se libérer de son empirisme intégral, il serait monté aisément à la conviction de l'éternité.

Il nous a donc semblé que deux principes : celui de raison suffisante et surtout celui de cause exemplaire n'avaient point livré encore le meilleur de leur richesse, nous ne pouvions tout dire : une lecture attentive de la thèse elle-même suggérera le reste. Signalons, en terminant, l'influence profonde du plotinisme sur l'esprit d'Augustin. Ce dernier « a cru le plus souvent s'accorder avec Plotin. En fait, il l'aurait modifié considérablement si certaines interprétations du maître néo-platonicien se trouvaient exactes, mais ces interprétations auraient étonné le docteur d'Hippone » (p. 260). Quelque nouvelle étude viendra peut-être illuminer tel ou tel point important de la philosophie plotinienne. En attendant, concluons avec M. Boyer : « La conception néo-platonicienne qu'il faut davantage garder devant les yeux pour comprendre Saint Augustin est celle des degrés. Le degré suprême n'est vraiment lui-même que dans ce degré, et cependant, on considère que c'est encore lui qui se trouve dans les autres, mais dégradé, obscurci. C'est là pour le platonicien, croyons-nous, et pour Saint Augustin, nous en sommes certain, une simple manière de parler et de mettre en relief la doctrine de la participation. Elle n'implique ni panthéisme, ni ontologisme, ni occasionalisme, ni aucun des systèmes que, tour à tour, on a cru y découvrir.

... Dérivée de Platon, d'Aristote et de Plotin, la philosophie de Saint Augustin, devenue la philosophie chrétienne, a passé tout entière dans celle de Saint Thomas d'Aquin et elle se retrouve pour des parties importantes, dans celle de Descartes, de Bossuet, de Fénelon, de Leibniz et de Malebranche. Quiconque ne désespère pas de la vérité métaphysique découvre à nouveau les thèses fondamentales de Saint-Augustin » (p. 260-61).

Blaise Romeyer.

ETUDE CRITIQUE

LA PHILOSOPHIE DE L'ORGANISME[1]

La meilleure façon de rendre compte de cet ouvrage serait de transcrire la belle Préface de M. Maritain. Mais, nul doute, on la lira. Pour nous, nous mènerons le lecteur à quelques points centraux, d'où l'auteur nous convie à constater qu'il a bien atteint son but.

De quoi s'agit-il ? De prouver que l'organisme n'est rien moins qu'une machine, et qu'il faut absolument deviner en lui un certain « quelque chose » qui lui vaille d'avoir sa fin en soi-même, de se réaliser activement dans son type spécifique : d'avoir sa nature propre... Mais nous sommes entre habitués de l'analyse scientifique. Alors la « preuve » devra jaillir de cette analyse seule. Et l'on ne se contentera pas d'une impression, d'une intuition. Il faudra que l'intelligence soit convaincue : comme par la démonstration en règle d'un théorème. — Et sans doute la preuve serait obtenue, à frais bien moindres, si l'on utilisait les faits psychiques : l'auteur le sait, et le déclare. Mais quoi ! l'organisme part de l'œuf, du germe qui se différencie sans conscience : de là doit partir aussi la démonstration apodictique. Les réalités probantes d'ordre psychologique viendront ensuite. Ce sera une autre discipline. Et il faut atteindre, pour l'instant, les biologistes purs : ceux que l'on voit si réfractaires, et aux côtés de qui l'on se fit son expérience de savant.

(1) H. Driesch. — *La Philosophie de l'Organisme*, traduction de M. Kollmann, Agrégé de l'Université. Préface de J. Maritain, Professeur à l'Institut catholique de Paris. — Un vol. in-8°, XI -- 234 pages, de la Bibliothèque de Philosophie expérimentale, publiée sous la direction de M. E. Peillaube. — 9 fr. ; Marcel Rivière, éditeur.

Scrupule respectable. N'empêche que l'on se prive ainsi de certitudes précieuses, *à obtenir d'entrée de jeu, et sur quoi fonder ensuite les autres*. Evidemment, si j'adresse à mon chien un appel gracieux et persuasif, je ne suis pas, moi d'abord, une machine. Et si le chien répond, aimable, empressé, à mon invite, il n'en est pas une non plus : pour avoir entendu et vu ; pour avoir senti mes intentions bienveillantes, interprété ma physionomie, et le son de ma voix ; pour s'être mis spontanément en route en vue de me rejoindre, tout gambadant. Ce sont là vertus qu'un agrégat de choses mortes n'aurait pas, initiatives qu'il ne pourrait se permettre. Ce sont là gestes combinés qu'une machine ne ferait point. A moins d'être pilotée du dehors. Mais l'hypothèse est antiscientifique, gratuite, et fausse : le pilote extérieur, l'âme d'outre-univers, n'ayant aucune raison pour voir par une rétine morte, pour entendre spécifiquement par une oreille faite de matériaux restés bruts. Et enfin qui voudrait conférer, à un chien, un tel watman extracorporel : qu'il faudrait déclarer principe « simple », donc « incorruptible », donc « immortel » ? — D'où il résulte aussitôt, n'est-ce pas, que le chien, en personne, est bien vivant et que, ce que Driesch veut appeler le *vitalisme* est tout de suite fondé positivement, à l'encontre de la doctrine mécaniciste.

Et quel ne serait pas le profit de cette méthode ! Partir d'un vivant individuel, qui pense et qui, lui-même, fait signe au chien. Situer le chien, aux côtés de son maître. D'emblée, peupler ainsi le monde d'acteurs réels. S'évader de tout monisme, et surtout du « solipsisme idéaliste », cher à Driesch, paraît-il. Profiter ensuite de ce que l'on est, soi-même, esprit et corps, et capable de connaître les corps, pour entreprendre une analyse biologique, dans les résultats de quoi l'on puisse avoir confiance... Tandis que, si nous employons la méthode de Driesch, veuillez me dire *qui* nous introduit dans la biologie, et *ce que vaut* la science des choses de l'extérieur ? En bonne logique, l'analyse directe, que l'auteur préconise et qu'il effectue, n'est donc fondée sur rien. Elle impliquerait l'existence préalable, et valable, du savant. Elle supposerait réussie, et poussée singulièrement plus loin déjà, la démonstration même qu'il entreprend.

Ainsi donc, d'entrée de jeu, M. Driesch n'est pas une pure machine : sans quoi les caractères qu'il trace sur le papier seraient courbes vides et muettes. M. Driesch est un homme effectif, et raisonnable. Et il profite de ses richesses substantielles pour nous introduire dans les arcanes de la science où il est maître. — Que trouve-t-il dès lors à nous montrer, qui ait un sens tout à fait net, à ses yeux ?

Il faut aboutir, d'abord, à ce que l'auteur nomme un SYSTÈME ÉQUIPOTENTIEL HARMONIQUE. On y arrive après avoir soigneusement parcouru les premiers stades du développement, chez un organisme encore inférieur, tel qu'un oursin ; ou en voyant comment un adulte, tel qu'un polype (*Tubularia*), sectionné, reconstituera sa tête, avec les tentacules [Non sans avoir remarqué, en cours de route, que les facteurs physico-chimiques fournissent exclusivement des moyens, des conditions]... On découvre, soit dans le germe à ses débuts, soit dans le polype, des groupes de cellules, des « systèmes », dont le destin possible, la « puissance prospective », est de fournir n'importe quels organes différenciés : qui sont donc « équipotentiels ». Et qui le sont en tant que groupes d'éléments biologiques travaillant en harmonie. Systèmes équipotentiels « harmoniques », par conséquent. — Nous fragmentons de tels systèmes : le développement de ce qui subsiste est néanmoins complet, et d'ailleurs, réduit. Il existerait donc, dans l'hypothèse mécaniciste, une machine, et réduite, dans chaque fragment : dans toutes les régions juxtaposées que nous pouvons isoler les unes des autres. Mais nous pouvons couper n'importe où et déterminer nos régions comme nous voulons : ces « machines » empiéteraient donc les unes sur les autres. Elles seraient parfaites et efficaces, de tel point à tel point : où qu'il nous prît fantaisie de leur tracer des limites : de quelque façon que l'on bornât leur champ d'action ! Conclusions absurdes. Donc on a *prouvé*, par l'absurde, que l'hypothèse mécaniciste est une erreur (pages 124-125, principalement)... En revanche, il y a, dans l'organisme, un certain « quelque chose » qui lui permet de résoudre le problème de sa réparation, de quelque façon qu'il soit posé. — Bref, c'est l'existence des systèmes harmoniques équipotentiels qui prouve la vie, pouvoir original, non mécanique. La tâche du biologiste philosophe est de nous conduire, par la main, jusqu'au point d'où nous contemplerons de tels systèmes, en toute certitude.

Suit un chapitre sur l'Adaptation, où nous nous instruisons utilement ; mais sans découvrir, selon l'auteur, une preuve nouvelle de l'existence du vivant. Des présomptions, sans doute : et qui nous satisfont parce que nous avons été déjà convaincus, par ailleurs : mais rien qui nous fasse faire un vrai progrès, en bonne logique... M. Driesch est très difficile en fait de preuve.

Or l'étude de l'Hérédité (chapitre IV) va nous fournir une seconde preuve, indépendante de la première. — Nous sommes, ici, mis en face du SYSTÈME ÉQUIPOTENTIEL COMPLEXE. C'est chacun des éléments cellulaires du système qui a, cette

fois, dans son destin intime, de pouvoir donner tout l'organisme. Chacun des éléments, pris à part, se développe, à l'occasion. Soit le cambium des Phanérogames : quand les circonstances le commandent, une branche, ou une racine, peut se développer aux dépens de n'importe laquelle des cellules qui le composent. De même : toutes les cellules de la feuille du Bégonia ; au moins celles qui sont près des nervures. Ou presque toutes les cellules d'une Hépatique... Mais comprenons la chose plus simplement, sans recourir aux phénomènes de régénération. « Il y a une sorte de système équipotentiel complexe dans le corps de *tout* être vivant : un système dont l'existence est évidente. Le système des cellules reproductrices, autrement dit l'organe de la reproduction, constitue le type le plus net qui existe d'un système équipotentiel complexe. L'*ovaire* de l'oursin, par exemple, est un système dont chaque élément est également capable de fournir le même acte morphogénétique complexe : la production de l'individu tout entier. » (p. 185). — Cela posé, voici la preuve. Ce système équipotentiel complexe (que nous pouvons d'ailleurs réduire à l'une quelconque des cellules qui le composent), résulte de plusieurs centaines de divisions, et dans les trois dimensions de l'espace, d'une précédente cellule-œuf. Or, peut-on imaginer que cette précédente cellule-œuf, à la tenir pour une machine, *ait été divisée ainsi de tant de façons, et tant de fois, et soit cependant restée entièrement la même machine, faisant le même travail* (p. 187) ? Ce n'est donc pas du tout une machine qui est « le point de départ du développement et la base de l'hérédité » (p. 188). Telle est la seconde preuve.

L'étude de la loi de Mendel, réglant la réapparition de produits purs, à la suite de deux ou plusieurs hybridations successives, montrerait ensuite que « quelque chose » fut transmis : des matériaux, qui étaient à « ordonner » (p. 194)... Malheureusement on nous laisse ici en route. Et il semble que la morphogénèse de l'individu isolé, y compris le fonctionnement de la forme individuelle adulte, ne nous montre rien autre chose : du point de vue de la biologie qui veut rester strictement analytique.

Mais, dans la deuxième Partie de l'ouvrage, qu'il aurait fallu, semble-t-il, développer beaucoup plus, examinons sur quoi pourrait se fonder une Systématique rationnelle des individus pris ensemble. — Pourquoi est-il apparu telles formes, côte à côte, et non pas d'autres ? Et, si nous les supposons dérivées les unes des autres par voie de descendance, quelle fut la cause des *dissemblances*, ayant troublé l'hérédité : cette hérédité qui, la génèse des Systèmes équipoten-

tiels complexes le prouve, est « vitale » ? Eh ! bien, en fait de raison suffisante à l'évolution, on ne trouve rien sur terre ! L'auteur nous dit sur quoi se fondent, jusqu'à un certain point, les étroites conceptions darwinienne et lamarckienne. Mais, dans ces théories transformistes, quelle stérilité, quelle indigence !... Renvoyons ici à l'argumentation de M. Driesch : en regrettant qu'il ne nous ait pas montré, par des exemples concrets, comment il est impossible que, mécaniquement, tel groupe soit issu de tel autre. Evidemment, disons-nous pour notre part, si une machine est réglée pour faire sortir de l'œuf un reptile, et sans plumes, cette même machine ne se transmutera pas en une machine à façonner un oiseau, avec des pennes. Sans compter que, pour savoir engendrer, aux instants successifs, d'abord la palette de la plume, ainsi qu'elle se comporte, puis le tuyau, la papille n'est pas du tout une machine... Dirons-nous que cette papille est un système bipotentiel harmonique ? Si vous voulez !

Quoi qu'il en soit du langage adopté et de la façon d'analyser notre impression d'ensemble, si le développement, les régénérations, interdisent d'abord de croire qu'une machine mènerait au type, le restaurerait ; si les maintes et maintes divisions conduisant de l'œuf à l'œuf prouvent ensuite qu'une machine initiale n'eût pas pu être ainsi brisée et rebrisée tout en restant « elle-même», le problème de la différenciation des formes au cours des temps géologiques nous met cette fois en face des TYPES : *lesquels, disons-nous, furent évidemment à inventer, l'un après l'autre.*

Les types : voilà ce qu'aurait à expliquer la Systématique rationnelle, telle que nous l'attendons de l'avenir... La tâche sera d'autant plus difficile que le résultat est troublé : par des variations accidentelles. « Le système vraiment rationnel pourra, *au premier regard*, apparaître comme nullement rationnel : une catégorie de dissemblances se trouvant pour ainsi dire recouverte par l'autre. »

Et le premier volume de M. Driesch se termine sur ces paroles si prudentes.

Quant à nous, lecteurs, nous espérons que la Bibliothèque de Philosophie expérimentale nous donnera bientôt le tome second, et dans une traduction aussi parfaite. La logique de M. Driesch est à la fois rigoureuse et captivante : mais pour qui ne saute on ne méconnait aucun chaînon du raisonnement. De ce fait, la lecture directe du texte allemand est très difficile pour les Français : comme je m'en étais aperçu, naguère, en face des publications précédentes du même auteur.

P. VIGNON.

INFLUENCE

DE LA VOLONTÉ SUR L'INTELLIGENCE

DANS L'EXERCICE DE LA PENSÉE ET L'ADHÉSION AU VRAI

Il est en philosophie un fait assez troublant, c'est de voir la multitude des opinions contraires que soutiennent des adversaires incontestablement de bonne foi et très intelligents. Il est d'autre part évident que dans chaque groupe d'opinions contraires, une au moins doit être fausse. La cause de ces déviations ne peut être attribuée à l'intelligence, faculté du vrai ; elle doit être cherchée ailleurs, c'est-à-dire dans une faculté capable de mouvoir l'intelligence et de la faire adhérer parfois à l'erreur. La doctrine de Saint Thomas concernant l'influence de la volonté sur l'intelligence en fournira la meilleure explication.

Au début de cette étude, nous supposons démontrées quelques thèses thomistes : l'intelligence et la volonté sont deux facultés de l'âme, immatérielles, réellement distinctes entre elles, dont l'une, l'intelligence est la faculté du vrai, l'autre, la volonté est la faculté du bien. On a l'habitude de diviser ce sujet en deux parties ; on envisage d'abord l'action de la volonté sur l'intelligence dans l'exercice de la pensée, puis l'intervention de la volonté dans l'acte d'adhésion de l'intelligence, dans l'acte même par lequel l'intelligence se repose en une énonciation considérée comme vraie. Cette manière de procéder est excellente ; il conviendra cependant d'insister davantage sur la seconde partie. La question sera d'ailleurs traitée au simple point de vue naturel et laissera la foi surnaturelle hors de la discussion.

En considérant l'influence de la volonté sur l'intelligence pour la déterminer à exercer son activité « *quoad exercitium actus* » on peut distinguer le fait lui-même et l'explication qui en rend compte. Le fait est d'expérience courante. Nous savons fort bien qu'il est en notre pouvoir de penser à une chose ou à une autre, de nous appliquer à tel ou tel travail de l'esprit, de juger ou de raisonner. Sans cela toute étude serait impossible, et nous serions entraînés par la suite de nos perceptions sans jamais pouvoir parvenir à la science. Chaque fois que nous nous mettons à notre table de travail pour étudier un problème, nous exerçons cette action de la volonté sur notre intelligence.

Mais il est plus intéressant de chercher à expliquer comment la volonté, faculté de l'âme, peut mouvoir l'intelligence, autre faculté de l'âme. Saint Thomas expose cette question dans la Somme théologique (1er P. Qu. 82 A. 4) et dans le *de Veritate* (Qu. 22 A. 12). Il montre d'abord que la volonté met en branle l'intelligence non comme cause finale, mais comme cause efficiente. Il en donne deux raisons. Dans la Somme il s'appuye sur ce principe : « *In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares* ». Et il explique son principe par deux exemples, l'un tiré de la physique de son temps, l'autre de la politique : le chef de l'Etat qui a en vue le bien commun de toute la société dirige les ministres inférieurs qui n'ont en vue que le bien d'une partie de l'Etat.

Mais la raison vraiment profonde de ce principe est celle que donne Saint Thomas lui-même, soit dans la 1° P. Qu. 16 A. 4, soit dans la 1a 2œ Qu. 9 A. 1, en disant qu'une puissance peut agir sur tout ce qui est compris dans son objet propre ; et comme dans l'objet propre de la puissance qui a une fin universelle est compris l'objet de la puissance qui a une fin particulière, la puissance qui a une fin universelle peut agir sur la puissance qui a une fin particulière. C'est ainsi qu'apparaît l'évidence du principe déjà cité. « *In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respicient fines particulares* ». Il est maintenant facile d'appliquer ce principe général à l'action de la volonté sur l'intelligence puisque la fin de la volonté est le bien désirable en général et que la fin de l'intelligence est ce bien désirable particulier qui est la connaissance du vrai. C'est ce qu'exprime Saint Thomas : « *Inter illa quæ ordinantur ad obiectum voluntatis continentur etam ea quæ sunt intellectus. Unde in ordine appelibi-*

lium bonum se habet ut universale et verum ut particulare, et sic voluntas vult intellectum intelligere » (1e P. Qu. 16 A. 4) (1).

Dans la Question disputée « de Veritate » Saint Thomas complète sa pensée ; il présente un autre argument pour prouver que la volonté doit mouvoir l'intelligence comme cause efficiente et non comme cause finale ; en effet pour agir sur un objet comme cause efficiente, il faut atteindre cet objet en lui-même et non pas seulement dans sa représentation : pour soulever une pierre, il ne suffit pas de penser qu'on la soulève, mais il faut la saisir réellement. Et précisément la volonté tend à son objet non pour en avoir la représentation, mais pour le posséder tel qu'il est en soi. Elle se différencie par là de l'intelligence qui tend à avoir en elle la représentation de l'objet et non l'objet lui-même. Aussi, alors que l'intelligence meut la volonté comme cause finale en lui présentant l'objet désirable, la volonté met en branle l'intelligence comme cause efficiente, la poussant à connaître le vrai, bien désirable.

Saint Thomas termine son exposé en indiquant ce qui rend possible l'action de la volonté sur l'intelligence. Pour qu'une puissance spirituelle puisse agir sur une autre, il faut le contact de force nécessaire à toute cause efficiente pour atteindre son objet. Ce contact est réalisé par le fait que l'intelligence et la volonté sont dans une même âme, et que, faculté immatérielle, la volonté peut réfléchir sur elle-même, et sur l'essence de l'âme et sur ses facultés : c'est ce que dit clairement Saint Thomas : « *Potentiis animæ superioribus, ex hoc quod immateriales sint, competit quod reflectantur super seipsas, et super essentiam animæ, et omnes animæ vires ; et sic voluntas vult se velle et intellectum intelligere, et vult essentiam animæ et sic de aliis* » (De Ver. q. 22, a. 12).

Voilà donc exposés le fait de l'influence de la volonté sur l'exercice de la pensée et son explication d'après la doctrine du docteur Angélique. Cependant, avant de passer à la seconde partie de cette étude, une remarque s'impose : cette intervention de la volonté, bien qu'elle soit possible, n'est pas absolument nécessaire. Si, elle était toujours néces-

(1) A un autre point de vue, l'objet de la volonté est contenu comme un terme particulier dans l'objet universel de l'intelligence et c'est pourquoi l'intelligence peut mouvoir la volonté : « *... Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri* » (1° 2os-Qu. 9-A. 1-ad. 3).

saire, le premier acte de l'intelligence aurait dû être précédé d'un acte de volonté, mais comme d'autre part la volonté ne se meut que vers le bien perçu par l'intelligence, on arriverait à un cercle vicieux manifeste. Il faut donc admettre que l'intelligence est poussée à son acte soit par sa tendance naturelle au vrai, soit par la volonté. La première opération de l'intelligence est jaillie uniquement de la tendance naturelle déterminée par l'objet, et les actes suivants peuvent venir, soit de cette tendance seule, soit de l'influence de la volonté poussant l'intelligence à connaître le vrai.

*
* *

Lorsque Saint Thomas parle de l'influence de la volonté sur l'intelligence et notamment dans les articles de la Somme et du « de Veritate », déjà cités, il envisage surtout l'intervention de la pensée, et il traite d'ailleurs en même temps de l'action de la volonté sur les autres puissances de l'âme. Mais il étudie *ex professo* le problème de l'intervention de la volonté dans l'*adhésion* intellectuelle elle-même, lorsqu'il parle de la foi, et notamment dans la question 14 du « de Veritate », question qui d'ailleurs est intitulée *de Fide*. Saint Thomas indique d'abord que l'intelligence n'a pas en *elle seule* la raison suffisante de son adhésion à une proposition : « *Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet a proprio obiecto quod est forma intelligibilis... et a voluntate quæ movet omnes alias vires* » (de Ver. Qu. 14 A. 1).

Voilà donc établi en pleine lumière le principe général : toutes les fois que l'intelligence n'est pas déterminée par son objet propre, elle ne peut adhérer à une proposition que par l'influence de la volonté. Il est à noter aussi que dans toute cette partie il ne s'agit pas de la simple appréhension puisque l'adhésion n'existe vraiment que dans l'acte par lequel l'intelligence affirme au nie que tel attribut convient à tel sujet ; dans la simple appréhension il y a vision de l'objet sans que l'esprit affirme ou nie quoi que soit de cet objet.

Il reste à faire l'application du principe donné par Saint Thomas ; mais, pour pouvoir l'entreprendre d'une manière plus exacte, plusieurs questions devront être traitées. L'intelligence est-elle déterminée dans la plupart de ses démarches par la seule forme intelligible ? et la réponse sera que rarement, surtout en métaphysique, l'intelligence est déterminée d'une façon adéquate par son objet propre seul ; par conséquent, à cause de la nécessité pratique d'adhérer, la volonté intervient très souvent. Il faudra donc étudier en quoi

consiste ce rôle de la volonté ; puis aussitôt on pourra se demander : pourquoi la volonté détermine-t-elle l'intelligence et son action est-elle légitime ? Enfin il restera à préciser quelques notions pour compléter cette étude de l'adhésion intellectuelle sous l'influence de la volonté.

L'intelligence, en métaphysique, surtout, est rarement déterminée par la forme intelligible seule, parce que, il ne faut pas l'oublier, il ne suffit pas d'être en face de la vérité pour la voir, mais il faut encore qu'elle nous apparaisse, qu'elle soit évidente, d'évidence intrinsèque. Or la vérité parfaitement évidente est rare, puisque, soit l'évidence immédiate, soit l'évidence médiate est rarement absolue. Pour que cette thèse ne soit pas accusée de scepticisme, il faut bien noter qu'il s'agit toujours ici de l'évidence complète, c'est-à-dire de celle qui est nécessaire pour que la forme intelligible seule soit cause adéquate de l'adhésion. Et par conséquent, bien que très souvent nous ayons de très forts motifs de nous décider, il est rare que cette évidence, cependant très réelle, soit assez lumineuse pour nous déterminer à l'acte d'adhésion. En disant que ce cas est « rare », nous voulons affirmer seulement que, d'une manière générale et pour le commun des hommes, le nombre de vérités admises par la seule évidence est bien moindre que celui des vérités admises sans l'évidence absolue.

L'évidence immédiate absolue est peu fréquente pour la raison que notre connaissance immédiate est très pauvre. Il ne faut pas oublier que l'homme est un animal raisonnable et non une intelligence pure. Les vérités que nous acquérons avant tout raisonnement sont en très petit nombre et restent bien confuses. Elles se réduisent à une perception assez peu distincte, quoique très évidente, des premiers principes et à la connaissance de quelques propositions dont le sujet est généralement une substance particulière et l'attribut un universel accidentel. Dans la perception immédiate, les attributs proprement essentiels sont rares et très généraux comme être, substance, vivant... Il faut en chercher la raison dans la démarche naturelle de notre esprit qui commence par l'abstraction et atteint d'abord le plus universel et par conséquent le moins déterminé, d'où il ressort que les premiers jugements, suivant immédiatement les premières appréhensions, portent sur un objet qui reste indistinct. Cette pauvreté de la connaissance immédiate se trouve vérifiée non seulement dans les notions scientifiques, mais même dans la connaissance vulgaire. On ne peut presque jamais construire une phrase ayant un sujet universel, sauf s'il s'agit des pre-

miers principes, qu'en faisant intervenir un raisonnement au moins implicite. Il est donc vrai de conclure que nous aurions rarement l'évidence absolue, si nous nous contentions de l'évidence immédiate.

Quant à l'évidence médiate, l'évidence d'une conclusion soit dans l'ordre vulgaire, soit dans l'ordre scientifique, physique, mathématique ou métaphysique, il faut encore admettre qu'elle est rarement complète, au moins dans la majorité des hommes, et pour tous les hommes au moins dans leur éducation. Ces restrictions sont ajoutées car il y a, sans aucun doute de grandes différences dans la perception de l'évidence chez divers individus suivant la puissance de leur intelligence et suivant leur éducation.

Comme la question est traitée ici d'une manière générale, on ne considère ni ces différences accidentelles, ni la distinction entre la connaissance vulgaire et la connaissance scientifique, mais seulement les raisons qui font que l'homme, parce qu'il est tel homme, mais parce qu'il est homme, ne peut avoir facilement l'évidence médiate absolue.

Une de ces raisons, se trouve dans toute connaissance médiate, puisqu'elle tient au raisonnement lui-même. En effet, pour que nous ayons l'évidence complète dans la conclusion, il faut que les principes soient vrais et évidents, que nous conformions notre démarche aux règles du raisonnement, qu'enfin et surtout nous percevions pleinement la force de l'inférence. Dès lors, les causes qui font diminuer l'évidence dans le discours sont nombreuses : ce sont celles qu'indiquaient Saint Thomas lorsqu'il disait : « *Sive ergo aliquis circa principia erret ver dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat, non erit in eo perfecta conclusionum notitia* » (de Ver. Qu. 14A. 16). L'expérience en fournit des exemples parmi ceux qui étudient les mathématiques ; il en est qui à un certain point ne voient plus, ils ne saisissent plus la force du raisonnement. Tant il est vrai qu'à vouloir tout prouver, on obscurcit tout.

Un autre motif qui rend difficile l'évidence absolue dans la connaissance médiate est propre aux sciences dont les conclusions se tirent de l'expérience et de l'induction. C'est qu'il nous est naturel, comme dit Saint Thomas « de juger des choses d'après ce qui apparaît extérieurement » et cela vient, ajoute-il, « de ce que notre connaissance commence par les sens dont l'objet propre et premier sont les accidents extérieurs » (S. Th. 1° P. Qu. 17 A. 1). En effet ces accidents extérieurs sont fréquemment pour nous le signe de la chose

que nous jugeons. Et cette connaissance par les signes ne peut en soi produire l'évidence parfaite, puisque celle-ci doit être causée par la forme intelligible et que souvent les signes peuvent être représentatifs de plusieurs choses et sont par conséquent incapables de déterminer l'assentiment de l'intelligence. Nous n'aurons donc l'évidence absolue que lorsque le signe ne peut être l'indice que d'une seule chose, mais le cas est rare.

S'il s'agit enfin des sciences métaphysiques qui s'occupent de sujets entièrement abstraits de toute matière, une très grande difficulté se présente qui vient, non du manque d'intelligibilité de l'objet, mais du manque d'apparence. La raison encore en est essentielle à notre nature, qui ne peut rien intelliger sans conversion au phantasme : plus donc un objet est loin de l'imagination, plus nous avons de difficultés à le percevoir. Et il suffit que nous employions alors un « phantasme non approprié et surtout que notre pensée *se termine* au phantasme lui-même pour que nous n'ayons plus qu'une connaissance indistincte, douteuse ou fausse. C'est ce qui explique la difficulté essentielle de la métaphysique et l'abondance des opinions contraires en cette matière.

Cette étude sur la plus ou moins grande fréquence de l'évidence absolue dans la connaissance intellectuelle ne serait pas complète si la question de l'évidence extrinsèque n'était pas traitée. En effet un grand nombre de nos jugements ont pour objet des vérités reçues par l'histoire ou par des témoins immédiats ; de plus, lorsque nous étudions les sciences naturelles nous ne pouvons faire nous-même toutes les expériences et nous devons nous baser sur des observations accomplies par d'autres et racontées par eux ; nous nous fions à leur témoignage. Quel est donc le caractère de l'évidence de ces vérités ? On l'appelle communément évidence extrinsèque c'est-à-dire extérieure au fait lui-même qui est rapporté.

De là vient la différence entre l'évidence d'un fait historique comme est par exemple celui-ci : Napoléon a remporté le 2 décembre 1805 la victoire d'Austerlitz, et l'évidence d'une conclusion métaphyique comme celle-ci : l'âme humaine est immortelle. Dans les deux cas il y a évidence médiate, mais dans le second, la proposition à laquelle l'esprit adhère est celle qui est la conclusion même du syllogisme suivant. Tout ce qui est spirituel est immortel. Or l'âme humaine est spirituelle. Donc l'âme humaine est immortelle. Cette conclusion est vue comme évidente en elle-même, à cause de sa con-

nexion avec les prémisses. L'évidence est donc intrinsèque.

Au contraire, dans le cas d'un fait historique, la conclusion ne porte pas directement sur l'événement en lui-même, mais sur sa crédibilité. On peut raisonner ainsi : Tout fait rapporté suivant les règles de la critique historique est digne de foi. Or le fait dont il s'agit ici a été rapporté suivant les règles de la critique historique.Donc il est digne de foi que Napoléon ait remporté la victoire d'Austerlitz. Ce qui est démontré, c'est donc la crédibilité du fait, mais ce à quoi on adhère c'est l'existence du fait lui-même. L'évidence lui est donc extrinsèque. Et comme l'intelligence n'est déterminée que par l'évidence de l'objet vu, elle ne pourra l'être par le fait historique ; elle restera par conséquent incapable par elle-même de poser l'acte d'adhésion.

Il faut rapprocher du témoignage historique le témoignage doctrinal. Par exemple, l'enfant croit à une vérité énoncée par ses parents. Entre ces deux témoignages se trouve cette ressemblance qu'ils ne sont capables que d'évidence extrinsèque ; il y a cette différence que pour être certain d'un fait historique, nous ne sommes pas tenus d'avoir de l'estime et de la confiance pour le témoin. Un juge peut croire un voleur inintelligent avouant sa faute, parce que d'après les circonstances, il dit certainement la vérité. Au contraire le témoignage doctrinal demande de notre part que nous ayons confiance dans la valeur personnelle de celui qui nous instruit. Ainsi nous adhérons à une opinion philosophique parce qu'elle a été soutenue par un grand philosophe.

Il faut donc conclure que, même si on laisse de côté la question de l'évidence extrinsèque où certainement l'intelligence n'est pas déterminée par la forme intelligible elle-même, l'évidence médiate parfaite, quoique assez fréquente en mathématique — puisque là ne se vérifie qu'une seule des difficultés notées plus haut, celle de percevoir la force du raisonnement — est cependant beaucoup plus rare dans les sciences physiques et métaphysiques. Sauf les lois très générales et connues d'une manière confuse, elle n'existe guère pour les sciences physiques que chez les spécialistes. Dans la métaphysique, il est un certain nombre de connaissances qui s'obtiennent par un raisonnement implicite très évidents, comme l'existence de Dieu : mais pour des connaissances très précises et très distinctes, l'évidence complète devient plus difficile et on arrive même à remarquer ce phénomène étrange, que très souvent à mesure que nous passons de la connaissance confuse à la connaissance distincte, à mesure par conséquent que croît l'intelligibilité de ce que nous étu-

dions, en décroît l'évidence. Il est d'autre part certain que cette règle est loin d'être la même pour tous, et que suivant les individus la manière de percevoir l'évidence varie ; mais pour tous, au moins dans la période de formation et d'éducation, la part de vérités admises sous l'influence de la volonté est beaucoup plus grande que celle des vérités admises par la seule évidence.

*
* *

C'est pourquoi il est si important d'étudier le rôle de la volonté dans l'assentiment intellectuel. Sans le secours de la volonté, en effet, l'intelligence resterait bien souvent incapable de poser l'acte d'adhésion. Or cette abstention est impossible à l'homme dans l'ordre pratique et dans l'ordre spéculatif. Il est impossible d'agir sans idées fermes, il est impossible de pousser plus loin ses études si l'on n'admet les principes intermédiaires. Cette adhésion pratique sous l'action de la volonté est un fait d'expérience tellement connu, tellement répété par tous les auteurs contemporains, qu'il est inutile d'y insister. Mais où ces mêmes auteurs se sont souvent trompés, c'est dans leur tentative d'expliquer la nature de l'intervention de la volonté.

Certains, comme Balfour et les Néo-Kantiens, se trouvant d'accord sur ce point avec Descartes, firent de l'adhésion un acte de volonté qu'ils appelèrent la foi. Cette doctrine ne peut être admise, puisque l'acte de volonté a comme objet le bien désirable, et qu'il s'agit ici d'un acte dont l'objet est une vérité connaissable. Cet acte doit donc venir de l'intelligence ; cependant il a été prouvé qu'il vient aussi de la volonté. Vient-il également des deux ? non certes, puisque, suivant les paroles de Saint Thomas, « *non potest esse unus actus ex æquo duarum potentiarum* » (de Ver. Qu. 14 A. 4). Ceci d'ailleur est une conclusion de sa théorie de la puissance opérative essentiellement ordonnée à son acte. L'acte d'assentiment, lorsqu'il n'y a pas évidence absolue, vient donc principalement de l'intelligence, non toutefois de l'intelligence seule, mais de l'intelligence déterminée par la volonté, qui peut mouvoir les autres puissances de l'âme vers leur opération. C'est ce que dit Saint Thomas en parlant de l'acte de foi : « *Sciendum quod non est in intellectu speculativo absolute sed secundum quod subditur imperio voluntatis* » (de Ver. Qu. 14 A. 4). Il exprime la même pensée dans la réponse à une objection : « *Actus fidei dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, in quantum est a volun-*

tate imperatus » (Ibid. ad. 3). L'acte de foi est donc un acte d'intelligence sous le commandement de la volonté.

Il est une autre erreur d'après laquelle nos exigences, nos appétits agissent sur le réel lui-même, sur l'objet, pour le façonner. Ce serait, il est vrai, une façon de résoudre la question, car, si la volonté pouvait agir sur l'objet, elle pourrait le rendre plus apparent à l'intelligence, le rendre évident, et ainsi déterminer l'adhésion ; suivant les expressions de Saint Thomas « *cum principium alicuius actus sit potentia et obiectum, dupliciter actus alicuius potentiæ potest immutari. Uno modo ex parte potentiæ, dum aliquis in potentia operatur, alio modo ex parte obiecti, adhibendo scilicet obiectum quod potentiam moveat* » (de Ver. Qu. 27- A.3). Mais s'il est juste d'admettre une action indirecte de la volonté sur l'objet, en tant qu'elle se sert des autres puissances pour le placer dans des conditions où il puisse être mieux perçus, où il puisse davantage manifester ses effets, ce qui constitue d'ailleurs l'expérimentation, on ne peut aucunement concéder une action directe de la volonté formant l'objet, le modifiant, en accroissant l'évidence.

Le monde extérieur n'est pas plastique à notre gré : l'admettre ce serait tomber dans le phénoménisme.

Mais, dira-t-on, la volonté ne change pas l'objet en lui-même, elle modifie seulement la perception que nous en avons ! Pour répondre, il faut distinguer deux points de vue. On peut admettre que la volonté agit sur l'intelligence pour la faire adhérer à une proposition dont elle ne perçoit pas la *pleine* évidence. Dans ce cas, à proprement parler, la perception de l'objet n'est pas changée, puisqu'il ne s'agit pas d'une intervention de la volonté dans l'appréhension, mais dans le jugement à porter sur l'objet.

La simple perception est une opération purement intellectuelle qui échappe à l'influence *directe* de la volonté. Nous pouvons nous disposer à regarder, nous pouvons fixer notre attention (influence *indirecte*) ; mais il ne dépend pas de nous de voir ou de ne pas voir une chose placée devant nos yeux ouverts. De même il nous est impossible de ne pas apercevoir, tel qu'il est, un objet qui se présente immédiatement au regard de l'intelligence. L'erreur est impossible dans la simple appréhension.

La question est donc bien délimitée. Il reste à rechercher comment s'exerce l'action de la volonté sur l'intelligence pour lui donner la raison déterminante de son adhésion dans le jugement.

On peut distinguer d'abord une double intervention, l'une

éloignée avant la perception des motifs, l'autre prochaine après la perception des motifs, en vue de l'adhésion. L'influx éloigné consiste en ce que le sujet se prépare d'une manière générale à voir l'évidence des propositions qu'il étudie.

Cette préparation se fait surtout par l'exercice des facultés intellectuelles. Elle s'accomplit pour tous les hommes dans la période de leur formation, formation progressive qui peut continuer toute la vie et rend l'esprit de plus en plus apte à comprendre les raisons qu'on lui présente. Mais cet influx éloigné, quoique très important, ne suffit pas toujours et très souvent une intervention prochaine de la volonté est nécessaire pour que l'intelligence puisse poser l'acte d'adhésion.

Cette action prochaine de la volonté peut être soit indirecte, soit directe. En effet, après la considération des motifs, il se présente ordinairement à l'esprit des objections d'ordre intellectuel et parfois aussi des obstacles d'ordre moral. Ces objections peuvent provenir, soit de la difficulté de la question, soit des préjugés qui ont leur source dans un système philosophique déjà étudié et qui a laissé son empreinte dans la pensée. Les obstacles d'ordre moral viennent de ce que l'homme voit les conséquences pratiques de certaines conclusions, et par rébellion, contre ces conséquences, est incliné à rejeter les conclusions elles-mêmes. L'intelligence, gênée par ces difficultés, ne saurait apercevoir toute la force des motifs ; c'est pourquoi la volonté intervient indirectement en détournant l'esprit de la considération des objections, de quelque ordre qu'elles soient. Cette motion indirecte a encore pour but de fixer le regard intellectuel sur la proposition dont il s'agit. Parfois de cette double action, il résultera que l'intelligence, débarassée de toute entrave et ayant purifié sa vision, a enfin perçu la pleine et parfaite évidence. Alors la volonté n'a plus à intervenir, car l'inetlligence n'est pas une faculté libre, et lorsqu'elle se trouve en face d'une vérité absolument évidente, elle ne peut pas ne pas adhérer : de même lorsqu'elle se trouve devant une énonciation évidemment contradictoire, de toute nécessité elle refuse son assentiment. C'est une loi qui ne souffre pas d'exceptions.

Mais, parfois, malgré le travail préparatoire et l'intervention indirecte de la volonté, l'évidence n'apparaît pas assez éblouissante pour déterminer l'entendement : alors la volonté intervient directement dans l'exercice même de l'adhésion intellectuelle. Cette motion est nécessaire lorsque l'influx indirect ne suffit pas à écarter les obstacles.

Ainsi en est-il spécialement toutes les fois que l'évidence est simplement extrinsèque. En effet l'intelligence n'est déterminée que par l'évidence de l'objet apparaissant clairement en lui-même. Enfin, dans plusieurs cas d'évidence intrinsèque, soit dans les sciences physiques, soit dans la métaphysique, les motifs bien qu'ayant une grande valeur sont incapables à eux seuls de déterminer la position de l'acte d'assentiment. Cet assentiment requiert par conséquent l'intervention de la volonté, puisque suivant l'expression de Saint Thomas : « *Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet a proprio obiecto quod est forma intelligibilis, et a voluntate quæ movet omnes alias vires* » (de Ver. Qu. 14 A. 1).

*
* *

Tout ceci indique la possibilité et même la nécessité de l'intervention directe de la volonté ; mais cette intervention est elle légitime ?

Plusieurs ont été conduits à la rejeter, parce qu'ils ne savaient comment la justifier. Il semble cependant qu'en étudiant les éléments dont se compose l'adhésion intellectuelle, on puisse arriver à une solution. Dans l'adhésion en effet on peut distinguer trois aspects : sa nature, sa fermeté et le *fait* même de donner son assentiment. La nature de l'adhésion est ce qui la constitue probable ou certaine. Ainsi les systèmes cosmogoniques qui cherchent à expliquer l'origine de la terre sont probables, et l'existence du monde extérieur est certain. La fermeté de l'assentiment dépend de la valeur des motifs qui font que l'esprit se repose en une énonciation avec plus ou moins de certitude. Ainsi une loi physique et une loi mathématique ne sont pas admises avec la même fermeté. Enfin on peut considérer le fait même de poser l'acte par lequel l'esprit adhère à tel ou tel système, à telle ou telle loi.

Quand donc l'adhésion sera-t-elle légitime ? Elle le sera d'abord incontestablement toutes les fois que les motifs présentés sont tellement nécessaires et lumineux qu'ils déterminent à la fois la position de l'acte d'adhésion et sa fermeté. C'est ce qui a lieu lorsqu'il s'agit d'évidence intrinsèque absolue. Mais quand l'évidence, bien que très réelle n'est pas absolue, elle ne peut suffire à entraîner pratiquement la position de l'acte. Cependant elle suffirait à déterminer la fermeté de l'adhésion si cette adhésion a lieu, puisque la fermeté dépend de la valeur des motifs et que ces motifs ont été réellement perçus comme inébranlables et incompatibles avec un doute sérieusement fondé. Et parfois même, lorsqu'il s'a-

git de l'évidence extrinsèque, l'intelligence perçoit les motifs comme absolument évidents, mais comme ces motifs sont extérieurs au fait auquel l'intelligence doit adhérer, elle n'en est pas ébranlée par elle seule à passer l'acte. C'est alors que la volonté intervient ; sous son influence l'intelligence donne son assentiment.

Renfermée dans ces bornes, l'action du vouloir est parfaitement justifiée et ne détruit en aucune façon la certitude. En effet une adhésion, pour être légitime, doit être proportionnée dans sa nature et sa fermeté aux motifs perçus. Mais dans l'adhésion intellectuelle, sous l'influence même directe de la volonté, l'assentiment reste normalement proportionné aux motifs perçus par l'intelligence. L'affirmation ou la négation prononcée par l'intelligence sera donc légitime. Mais l'intervention de la volonté sortirait des justes limites si elle s'exerçait, non seulement sur l'exercice, mais sur la nature même de l'adhésion, si elle poussait l'esprit à donner un assentiment plus ferme que ne comportent les motifs, si, par exemple, elle déterminait l'intelligence à adhérer à une loi physique comme à une loi mathématique, ou à l'existence de l'éther comme à l'existence du monde extérieur. C'est cet abus, trop fréquent, qui est la cause de l'erreur.

Il reste une difficulté : la volonté n'intervient-elle pas dans la perception des motifs et son rôle n'est-il pas alors illégitime ? Il le serait en effet, si la volonté agissait directement dans la vision des motifs à tel point qu'elle eut pu suppléer l'insuffisance. Mais, bien que l'on puisse admettre une intervention indirecte de la volonté par laquelle l'intention est purifiée et le regard intellectuel dirigé avec acuité sur les raisons, afin d'en mieux pénétrer la force, cependant on ne peut nullement concéder une action *directe* de la volonté dans la vision. En effet il existe une distinction essentielle entre les deux opérations de l'esprit : la simple appréhension et le jugement. Dans la première il y a seulement perception et vision de ce qui est, et la volonté ne peut pas plus suppléer à l'insuffisance des motifs perçus par l'intelligence, que la volonté d'un aveugle ne peut lui faire voir la clarté du soleil. Mais s'il en est ainsi dans la simple appréhension il n'en est pas de même dans le jugement. Celui-ci, comme disaient les scolastiques, est essentiellement l'affirmation ou la négation d'un attribut à l'égard d'un sujet (*affirmatio vel negatio unius de altero per compositionem et divisionem*). Et, par conséquent, lorsqu'il n'y a pas évidence absolue, la volonté peut mouvoir l'intelligence à prononcer un jugement, c'est-à-dire à affirmer ou à nier : mo-

tion légitime si l'évidence perçue est suffisante, illégitime dans le cas contraire. C'est pourquoi enfin l'influence *directe* de la volonté, possible dans le jugement et l'adhésion, est impossible dans la simple appréhension et par suite dans la perception des motifs.

Cependant il est un cas où beaucoup ont de la répugnance à admettre la légitimité de l'intervention volontaire. C'est lorsqu'il est question de l'argument d'autorité, non pas en matière d'histoire, mais en matière doctrinale. Saint Thomas dit que l'argument d'autorité est le plus faible : c'est vrai parce que par lui on ne rend pas une proposition intrinsèquement évidente. Cependant il est permis d'affirmer que l'adhésion à une proposition par l'argument d'autorité est nécessaire, qu'elle est légitime et qu'elle est fructueuse. La preuve en est facile : Croire est nécessaire à tout homme qui étudie, et Saint Thomas nous en donne les raisons : « *Oportet addiscentem credere ; et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quæ sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest* » (de Ver. Qu. 14 A. 10). Il est donc nécessaire au début de ses études de croire aux principes qui nous sont présentés puisqu'on ne pourrait les comprendre. C'est une vérité d'expérience quotidienne. Si un élève de philosophie, dès les premiers cours auxquels il assiste ne voulait admettre que ce qui lui est parfaitement évident, il n'irait pas loin.

L'argument d'autorité est donc nécessaire à tous, il est, de plus, légitime. Et il l'est non pas seulement par les preuves qu'il apporte car il ne s'agirait pas alors de l'argument d'autorité proprement dit —, mais il est légitime dans la mesure où par lui nous sommes certains d'être en face de la vérité. L'argument d'autorité se base sur la confiance que nous avons en la valeur personnelle de celui qui nous parle ; aussi il admet un grand nombre de degrés, et il est entièrement justifié, si nous proportionnons la fermeté de notre adhésion à cette valeur personnelle. C'est ainsi que nous avons dans les matières touchant à la fois le naturel et le surnaturel les décisions infaillibles de l'Eglise ; dans des matières purement philosophiques on trouve des « directions » comme le *Motu proprio* de Pie X sur l'enseignement de Saint Thomas ; nous avons enfin les vérités admises par les meilleurs philosophes.

Cet argument d'autorité, à la fois nécessaire et légitime, est enfin très fructueux. Il ne faut certes pas dire qu'en adhérant sous l'action, la volonté, à une proposition, on la rend plus évidente, mais il est bien permis d'affirmer que l'on a

ainsi plus de chances de voir la vérité, si on se trouve en face d'elle. L'argument d'autorité sert donc surtout à diriger l'action indirecte de la volonté écartant les objections, Parfois en croyant écarter les objections, on risquerait de rejeter les véritables arguments, au contraire grâce à se signe extrinsèque qu'est l'argument d'autorité, il est facile de distinguer les raisons valables des difficultés sans fondement, et de se préparer à mieux voir l'objet.

Il est en effet certaines vérités philosophiques qui ne sont pas dès l'abord parfaitement évidentes pour l'intelligence humaine à cause de leur éloignement de tout phantasme. On peut citer comme exemple le principe de la limitation de l'acte par la puissance, d'où l'on prouve la distinction réelle de l'essence et de l'existence. La première fois que l'on considère ce principe, on n'y voit rien ou pas grand chose et cela d'abord parce que l'on ne sait pas bien ce que c'est que l'acte et la puissance. On peut alors se dire : « Je n'y vois rien, c'est que je ne comprends pas ; mais ce doit être vrai puisque cette thèse a été soutenue par d'excellents philosophes ». Ou bien on peut dire ou, du moins, penser : « Je n'y vois rien, donc ce doit être faux ». Dans le premier cas, on peut arriver un jour ou l'autre à voir le principe dans toute son évidence, dans l'autre cas, il est certain que la position même que l'on a prise empêche de voir. Ce serait, toutes proportions gardées, agir comme un homme qui, sortant d'une cave très sombre à la lumière éblouissante du soleil, et ne pouvant distinguer les détails des choses illuminées par cette clarté, ne voudrait pas attendre que se yeux se fussent habitués et rentrerait dans sa cave en disant qu'au soleil on ne voit rien du tout.

Mais, si l'intervention indirecte de la volonté est guidée par l'argument d'autorité, et si son action directe bien comprise n'empêche en rien la légitimité de l'adhésion, quelle est donc l'origine de l'erreur et de ces opinions contraires si nombreuses parmi les savants et les philosophes ?

Le problème est capital et mérite qu'on s'y arrête plus longuement. L'intelligence, placée en face d'une proposition non absolument évidente, pose l'acte d'adhésion sous l'influence directe de la volonté. Cette intervention est légitime si elle a lieu seulement pour faire poser l'acte d'adhésion et si elle ne meut pas l'intelligence de telle sorte que celle-ci donne son assentiment avec plus de fermeté que les motifs perçus ne le comportent. Mais comment sera disciplinée cette action de la volonté ? Car enfin, la volonté n'est pas mue par le vrai connaissable en tant que tel, mais seulement par

le bien désirable. C'est de là en effet que peut venir le mal, car, suivant les paroles de Saint Thomas : « *Semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo* » (de Ver. Qu. 18 A. 6). Si l'adhésion, dans tous ses éléments, était causée uniquement par l'objet apparaissant dans sa pleine évidence, il ne pourrait jamais exister d'erreur ; mais puisque la volonté peut intervenir, l'erreur devient possible. Ce qui met en mouvement la volonté, c'est, en effet, qu'il est *désirable* d'adhérer à telle ou telle proposition. « *Intellectus determinatur a voluntate quœ eligit assentire uni parti determinate et prœcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, nons autem ad movendum intellectum utpote quad videtur bonum vel conveniens huic parti assentire* » (de Ver. Qu 14 A. 1).

Il est facile de voir combien nombreux sont les motifs pour lesquels on peut désirer de donner son assentiment à une proposition ; en soi il n'en existe qu'un qui soit parfaitement légitime : c'est le désir d'adhérer au vrai. Le vrai, par lui-même, ne met pas en mouvement la volonté, dont l'objet est le bien ; ce qui l'ébranle c'est que l'adhésion au vrai est *bonne* pour l'homme. Celui qui est mû uniquement par ce désir, ne fera intervenir sa volonté que dans la mesure où ce concours est nécessaire pour poser l'acte d'adhésion, et la fermeté de l'assentiment restera proportionnée aux seuls mot tifs.

Il peut arriver d'ailleurs que, dans certains cas d'évidence extrinsèque, l'intervention volontaire, absolument indispensable pour l'exercice de l'acte d'adhésion, ne soit pas libre. Il en est ainsi lorsqu'il est question de certains témoignages historiques où l'évidence de crédibilité est telle qu'il n'y a aucune possibilité que la proposition contraire soit vraie : par exemple, s'il s'agit de l'existence de Napoléon Ier. Dans cette circonstance, la volonté est entraînée nécessairement à mouvoir l'intelligence ; et comme, de fait, le seul motif de son intervention est le désir d'adhérer au vrai, l'adhésion donnée aura un caractère de certitude absolue analogue à la certitude déterminée par la perception d'une pleine évidence intrinsèque.

Mais cette nécessité n'existe que pour quelques faits historiques, et nombreuses sont les autres occasions où la volonté doit concourir librement. Et bien souvent les hommes se laissent entraîner par des désirs moins nobles ou moins purs que celui d'adhérer au vrai. Ils donnent leur assentiment à un principe, parce que ce principe satisfait leur goût,

leurs passions, leurs habitudes ; aussi la volonté n'interviendra pas seulement pour faire poser l'acte d'adhésion, mais encore pour que l'intelligence affirme d'une manière absolue une énonciation dont les motifs lui apparaissaient à peine probables. D'autres fois ce sera l'amour de la vérité qui semblera entraîner le philosophe ou le savant ; malheureusement il ne s'agit pas de la vérité en tant que telle, il s'agit de sa vérité à lui, de son système. Alors il ne verra plus que les arguments qui semblent le favoriser, et sa volonté interviendra soit indirectement, soit directement de telle sorte que la légitimité de son action ne puisse plus être admise. Même l'argument d'autorité qui est si utile peut devenir le plus mauvais de tous : car il se base sur la confiance, et encore ici la volonté peut mouvoir l'intelligence de manière qu'elle accorde un assentiment absolu à une proposition présentée par une personne qui ne méritait qu'une confiance relative.

Le cas est fréquent, surtout dans l'éducation, et peut causer de grands ravages à cause de la foi que les élèves ont généralement dans leurs maîtres. C'est assez dire la responsabilité de ces derniers. Il faut donc se méfier de tout entraînement irréfléchi et avoir un grand désintéressement intellectuel et un grand amour de la vérité quoi qu'il puisse en coûter, soit pour son système soit pour sa conduite morale.

*
* *

Toute cette étude peut donc se résumer ainsi : l'influence de la volonté sur l'intelligence dans l'*exercice de la pensée* est possible bien qu'elle ne soit pas toujours absolument indispensable, puisque l'intelligence est mue aussi par sa tendance naturelle à connaître le vrai. D'autre part, l'intervention de la volonté dans l'*adhésion intellectuelle* est possible et nécessaire pour que l'assentiment soit donné, toutes les fois qu'il n'y a pas évidence intrinsèque absolue : par conséquent son action est très fréquente. Pour que cette intervention soit légitime, il faut qu'elle n'influe que sur la position de l'acte d'adhésion ; mais si la volonté agit sur la nature ou sur la fermeté de l'adhésion pour les modifier, son influence doit être déclarée illégitime. Ceci aura lieu notamment lorsque la volonté ne sera pas mue par le seul désir du vrai, mais sera dominée par des préoccupations étrangères, qu'elles soient d'ordre intellectuel ou moral.

Parmi les nombreuses conclusions pratiques que l'on pourrait tirer de cette étude, il en est une qui mérite d'être par-

ticulièrement remarquée : C'est la nécessité de l'humilité intellectuelle. L'humilité, a-t-on dit, c'est la vérité. Etudiant l'intelligence, nous devons donc arriver à l'humilité intellectuelle. Et de fait, il apparaît clairement que notre intelligence livrée à elle-même est bien faible, que rarement elle a l'évidence absolue, et par conséquent elle peut facilement être dans l'erreur même de bonne foi. Il est donc juste de se défier de ses vues personnelles.

Enfin, si jusqu'à présent il a été fait abstraction de tout argument surnaturel, il convient cependant de dire, en terminant, qu'à ceux qui la recherchent, la Sagesse éternelle se livre. L'évidence apparaîtra parfois à l'homme dans toute sa plénitude, parce qu'il aura cherché la vérité dans l'humilité et que Dieu, en récompense, aura fortifié son intelligence.

Alfred Ancel.

COMPTES RENDUS

M. Defourny. — *Aristote et l'Education* ; Louvain, Institut supérieur de Philosophie.

Un travail consacré à l'œuvre d'Aristote ne peut manquer d'intéresser des philosophes et, particulièrement, des scolastiques. L'étude que M. M. Defourny, professeur à l'Université de Louvain, a publiée sur *Aristote et l'Education* — et dont je m'excuse de rendre compte seulement aujourd'hui — méritait donc, à ce seul titre, toute notre attention.

Mais le nom de M. Defourny nous garantit, en outre, la valeur de cette étude. Les lecteurs des *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* savent avec quelle conscience et quelle méthode travaille le savant professeur. Et l'on n'a pas oublié, je pense, son précédent mémoire : *Aristote. Théorie économique et politique sociale*, si documenté, si solide.

Sa nouvelle brochure mérite les mêmes éloges. Elle est le fruit d'une collation minutieuse et d'une analyse approfondie des textes du Stagyrique. Et si l'auteur a lu, comme il en avait le devoir — et cité à l'occasion— les principaux ouvrages consacrés au sujet qu'il étudie, nous avons le plaisir de constater que jamais ses lectures ne nous voilent le contact direct et personnel avec la pensée aristotélicienne.

Il n'était d'ailleurs pas facile de dégager, authentiquement, cette pensée, en matière d'éducation. Car le traité de pédagogie que mentionnent, avec des variantes de titre, les trois catalogues des œuvres du Maître, parvenus jusqu'à nous, est malheureusement perdu. Sans doute contenait-il, sur les programmes et la technique de l'enseignement grec, à cette époque, des renseignements qu'il nous serait précieux de connaître. Mais nous n'avons gardé d'Aristote, comme œuvre pédagogique, qu'une *théorie générale de l'éducation*, incluse dans la *Politique*, dont elle occupe un livre et demi.

C'est cette théorie qu'expose, en cinq chapitres, M. Defourny. Aristote y détermine la part de l'Etat et de la famille, celle-là de direction générale et de contrôle, celle-ci d'exécution, pendant les trois périodes de l'éducation : la *teknopoiia* ou période pré-natale, la *trophâ*, allant de la naissance à la septième année, la *paideia*, de la septième à la vingt et unième année. Tous ceux qui s'intéressent à l'éducation, à la philosophie, à l'histoire, auront plaisir et profit à lire ces chapitres si nourris de documents.

M. Defourny s'attache à résoudre une contradiction que présentent certains textes de la *Politique*, comparés à ceux de l'*Ethique*. Dans les premiers, Aristote proclame le droit absolu et dans les derniers, il laisse à la famille une liberté à peu près complète en ce qui concerne la pratique effective de l'éducation. L'auteur n'admet ni que la pensée d'Aristote ait pu changer, ni que cette pensée ait gardé quelques éléments contradictoires. Je ne suis pas aussi sûr que lui de ce second point. Chez les Grecs, comme chez nos contemporains, il y avait, d'un côté, les théories — l'étatisme d'alors n'était d'ailleurs, il ne faut pas l'oublier autre chose qu'un *communalisme* en liaison étroite et directe avec les familles et les citoyens de la cité, — et, de l'autre, les coutumes familiales. Il semble bien que les droits de l'Etat sur l'enfant, au temps d'Aristote, aient toujours été affirmés et proclamés, ce qui était bien dans la tradition grecque, mais il apparaît aussi que les familles pratiquement, avaient conquis ou reconquis une puissance effective. Le Stagyrique n'a peut-être eu que le mérite d'avoir donné, à une situation de fait, un vêtement philosophique et juridique.

G. J.

E. Jaques-Dalcroze. — *Le Rythme, la Musique et l'Education* ; Paris, Fischbacher et Rouart-Leroile ; Lausanne, Jobin.

La méthode de Jaques-Dalcroze, « *pour le développement de l'instinct rythmique, du sens auditif et du sentiment tonal* » a fait quelque chemin dans le monde depuis le jour où elle naquit, il y a plus de vingt ans, sur la rive genevoise du Léman. Très discutée à ses origines, elle a fini par s'imposer à l'attention du grand public et, ce qui était plus difficile, à celle d'un certain nombre de professeurs. Je crois d'ailleurs qu'on l'emploie beaucoup plus dans les cours de gymnastique que dans les classes de solfège, ce qui a contribué sans doute à ne nous faire voir, en M. Jaques-Dalcroze, que le « père de la gymnastique rythmique », alors que son œuvre

constitue en réalité un système complet d'éducation musicale.

On a même reproché à cette œuvre d'être un peu trop « systématique ». Mais le nouveau livre de M. Jaques-Dalcroze répond victorieusement à ce reproche. Nous y voyons en effet que, loin d'être une théorie abstraite, sortie toute faite du cerveau de l'auteur, comme Athéné du cerveau de Zeus, la pédagogie musicale « dalcrozienne » s'est élaborée peu à peu en se dégageant des faits, c'est-à-dire de l'expérience du professeur (1). Et nous assistons précisément, en lisant les quatorze études qui composent le volume, à l'évolution même de cette pédagogie, puisque la première de ces études remonte à 1898, alors que la dernière est de 1919.

Je ne puis songer à analyser ici ces quatorze « chapitres » — dont quelques-uns se sont modifiés plus tard, au cours de la pratique professorale de M. Jaques-Dalcroze, si intéressant pour la plupart et dont quelques-uns, lorsqu'ils nous furent révélés, étaient si nouveaux. Ils englobent toute l'initiation musicale des enfants, depuis les débuts du solfège jusqu'à ceux de l'harmonie et de la composition. Ils contiennent même des recherches — pour l'appréciation desquelles je manque de compétence — sur la plastique animée et sur la danse.

J'ai goûté particulièrement les études I, III, IV, V et VII, les plus concrètes et les plus riches à mon avis et dont on ne saurait trop recommander la lecture. La troisième, intitulée : *Le piano et la demoiselle de Conservatoire*, exprime sous une forme amusante cette vérité si évidente — et dont on s'obstine pourtant, dans les familles et, ce qui est plus grave, dans les écoles de musique, même les plus élevées, à ne pas tenir compte — qu'une éducation en musique doit toujours partir d'aptitudes réelles et commencer par la culture musicale proprement dite (justesse de l'oreille et de voix, sens du rythme — et pas seulement de la mesure — des intervalles, des tons, des accords, des successions harmoniques, de la phrase, etc.) avant d'aborder l'acquisition de la technique.

(1) On pourrait même reprocher à l'auteur de s'en tenir un peu trop à cette expérience, peut-être un peu courte parfois. Ainsi affirma-t-il (p. 203) que « les facultés auditives bien développées en Autriche, le sont très peu en Russie ». N'a-t-il donc jamais entendu les chanteurs des chœurs russes, même populaires ? Je n'ai, pour mon compte, rencontré nulle part de musiciens plus complets, car ils ont à la fois — et, semble-t-il, naturellement — l'oreille et la voix, l'instinct des rythmes et l'intuition de la pensée musicale, à un degré qui créé chez leurs auditeurs une sorte d'enchantement.

Pour ne l'avoir pas encore compris, nos Conservatoires fabriquent vraiment trop d'artisans et trop peu d'artistes.

G. J.

Th. Ziehen. — *Lehrbuck der Logik* auf positivischer Grundlage. — Un vol. in-8°, 866 pages, chez Marcus et Weber, Bonn 1920.

Nous avons dans cet ouvrage, divisé en quatre parties, un traité complet de la logique formelle, son histoire, ses fondements critique, psychologique, linguistique, mathématique. son fondement autoctone, les opérations de l'esprit et leurs règles.

La première partie est une histoire de la logique depuis de sixième siècle avant J.-C. jusqu'à nos jours. Comme la logique est intimement liée avec toutes les parties de la philosophie dont elle est comme la forme, il n'est pas aisé — à moins de ne considérer que les ouvrages qui traitent *ex professo* de la logique — d'en faire l'histoire, sans faire aussi quelque peu l'histoire des autres parties de la philosophie. C'est ce qui arrive à M. Ziehen. Son histoire de la logique est un résumé des principaux systèmes philosophiques, plus spécialement des systèmes de la connaissance. Mais l'on y trouvera une bibliographie complète sur tout ce qui peut intéresser la logique. L'auteur ne méconnaît pas l'influence bienfaisante de la logique scolastique tout en ne lui accordant qu'une influence négative, celle d'écarter les éléments mauvais et nuisibles.

Dans la seconde partie sont considérés les rapports de la logique avec la connaissance (Erkenntnistheorie), la psychologie, le langage et la mathématique. La logique a comme fondements principaux la *gignoménologie* (Erkenntnistheorie, au sens large) dont elle emprunte ses règles, la psychologie sans laquelle elle ne peut pas se concevoir, la parole ou le langage — au moins intérieur — auquel notre pensée est intimement liée. Néanmoins la logique est absolument indépendante de la Critique (Erkenntnistheorie au sens restreint) dont elle est une science coordonnée ; elle n'est pas non plus un chapitre de la psychologie, mais une science distincte. Quant à la mathématique, bien qu'elle puisse rendre de grands services à la logique par ses symboles, l'on ne peut pas dire qu'elle en soit un fondement, parce que son objet est trop différent.

La troisième partie traite du fondement autoctone de la logique, ce qui ne veut pas dire qu'elle ait une autonomie

indépendamment des fondements indiqués ci-dessus, mais seulement une base générale en vue du but spécifique de la logique. Ce but spécial et propre à la logique se trouvera dans sa définition : « la logique est l'étude des lois formelles de la pensée en rapport avec sa justesse et sa fausseté », nous dirions en scolastique « l'étude des règles à suivre pour raisonner correctement ». En quoi consiste la justesse formelle des opérations de l'esprit ? Comme toute erreur ou toute fausseté vient de la confusion des représentations, la justesse logique des opérations de l'esprit consiste dans l'absence de cette confusion.

Dans la quatrième partie enfin l'auteur traite des opérations de l'esprit et de leurs lois. L'ordre est celui qu'on trouve dans tous les traités de logique : concepts, jugements, syllogismes et démonstration par l'étude desquels la logique formelle est constituée et limitée. L'ordination des connaissances en sciences, en systèmes, en théories n'est déjà plus du domaine de la logique pure ; elle n'est de son domaine qu'autant que par une fausse ordination des concepts, il en peut résulter des combinaisons systématiques incorrectes.

Cet ouvrage peut être d'une grande utilité aux spécialistes à cause de sa vaste documentation et des questions spéciales qui y sont traitées, mais il ne saurait servir de manuel (Lehrbuch) à de simples étudiants en philosophie, d'abord parce qu'il est beaucoup trop développé, le style en est lourd, les phrases longues, la terminologie difficile ; ensuite parce que la partie qui importe surtout à des élèves, savoir l'étude des opérations de l'esprit est la moins bonne : l'auteur est de l'école néo-positiviste, ce qui cependant n'apparaît pas trop dans l'ensemble de l'ouvrage jusqu'à ce qu'on en vienne aux jugements et aux syllogismes. Au point de vue psychologique, tout raisonnement et tout jugement n'est qu'une association de représentations, tout le *processus* de notre connaissance est régi par les lois de l'association. Au point de vue purement logique cependant, les considérations de M. Ziehen sont généralement justes et peuvent être acceptées.

J. Mangers.

Gustav Storring. — *Erkenntnistheorie* : Zweite Auflage der Einführung in die Erkenntnistheorie. — Un vol. in-12 de 356 pages, chez Wilh. Engelmann, Leipzig, 1920.

Ce livre est une excellente introduction au traité de la connaissance ou plutôt un excellent « status quaestionis » des

principaux problèmes de la Critique ou de la possibilité de la connaissance.

Il est divisé en deux parties : dans la première, l'on trouvera exposées d'une manière claire et précise les principales objections du scepticisme antique contre la connaissance tant sensible qu'intellectuelle, puis celle du scepticisme moderne, en particulier celles de Hume contre le principe de causabilité, contre l'idée de substance, contre la foi au monde extérieur, et celles de Stuart Mill contre la valeur du syllogisme.

Dans la seconde partie, l'auteur traite en premier lieu des problèmes de la réalité (Realitâtsproblemc« : les rapports du moi et du monde extérieur transcendant (transcendente Aussenweld) ; la réalité transcendante de l'espace et du temps, du principe de causalité, de l'idée d'être et de substance. Il aborde ensuite les lois de la pensée, c'est-à-dire les jugements. La question des jugements synthétiques *a priori* est examinée longuement, d'une manière judicieuse et originale ; l'auteur admet des jugements synthétiques *a priori* tout en réfutant la théorie Kantienne de l'apriorité subjective du temps pour les jugements arithmétiques et de l'apriorité subjective de l'espace pour les jugements géométriques. Il pense arriver ainsi à un « rationalisme critique » (Kritischer Rationalismus) qui « ne fonde pas l'acceptation (Annahme) de l'*a priori* objectif sur l'acceptation d'un *a priori* psychologique », comme le fait le rationalisme dogmatique (page 267).

Cet ouvrage n'est donc pas un traité complet de la connaissance humaine, c'est la position historique et critique de ce problème. L'auteur fait voir que d'une part l'on doit admettre quelque donnée de la conscience comme condition absolument requise à toute connaissance (notwendige Voraussetzung alles Erkennens), mais que, d'autre part, il n'est pas nécessaire de recourir aux formes *a priori* de Kant.

Sans partager toutes les vues défendues dans ce livre, spécialement sur les jugements synthétiques *a priori* — qui trouvent cependant ici une solution rationnelle — l'on ne peut que louer M. Störring de la position qu'il prend contre le scepticisme sous toutes ses formes : positiviste, subjectiviste, idéaliste.

Le plus grand mérite de l'auteur est d'avoir exposé dans un style clair et précis, qui en rend la lecture facile et coulante, les principales théories de la question fondamentale de la philosophie par rapport à nous : Quelle est la valeur de notre connaissance ?

J. Mangers.

Hermann Cohen. — *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.* Un volume in-8°, 629 pages, chez Gustav Fock, Leipzig 1919.

Il serait difficile, sinon impossible, de donner un compte rendu exact de ce livre énigmatique, inspiré par l'amour du Judaïsme dont l'auteur « veut annoncer la vraie grandeur au monde entier. »

Ce n'est pas seulement un livre de philosophie, mais aussi et même surtout un livre d'exégèse, car l'auteur prétend montrer « d'après les sources du Judaïsme », principalement les écrits canoniques — mais aussi d'après le Talmud et les Midraschim — que la religion juive est par excellence la religion de la raison : « les sources du Judaïsme seront données et démontrées comme la matière (Material) dans l'autoproduction historique (historiche Selbsterzeugung) de laquelle la religion problématique de la raison doit se créer et se vérifier » (page 5).

Le Judaïsme atteindra son plein développement dans le Messianisme qui n'est autre chose que le règne du bien sur la terre. C'est un non-sens de dire que le Messie viendra seulement quand l'injustice aura cessé, puisque « Messie » ne signifie pas autre chose que la cessation de l'injustice (pages 24-25).

En 22 chapitres, l'auteur examine les principaux problèmes de la religion : l'unicité (Einzigkeit) de Dieu, la création, la révélation, les rapports des hommes entre eux, l'idée du Messie, dans l'humanité, l'immortalité et la résurrection, la loi, la prière, les principales vertus, toujours d'après les écrits judaïques, les comparant avec les écrits des philosophes grecs, notamment de Platon.

Le style concis, en phrases courtes et coupées — dont pourtant chacune est claire en elle-même —, qui trahit une pensée vigoureuse et originale, mais incohérente, en rend la lecture et l'intelligence extrêmement difficiles.

Malgré des considérations très justes et des sentiments très élevés, la thèse que soutient l'auteur est tout imprégnée du rationalisme, l'on pourrait dire du nihilisme de la philosophie antichrétienne. Hermann Cohen est un fervent Néo-Kantiste, et sa thèse aboutit logiquement et nécessairement à l'axiome hégélien de l'identité de l'être et de la pensée : « Ce qui n'est pas rationnel, n'est pas réel ; ce qui n'est pas réel n'est pas rationnel ».

Tout vient de la raison. Dieu, la création, la révélation, l'immortalité et la résurrection sont des produits de la raison (Vernunft) : « Ce qui vaut pour toute science ne vaut pas

moins pour la religion : sa source dernière ne peut être que la raison » (page 6), et : « les religions n'ont le droit de religion qu'autant qu'elles se montrent religions de la raison d'après leurs sources » (page 39).

En somme, malgré le culte de Hermann Cohen pour le judaïsme, l'on peut dire qu'il est par rapport à la religion juive ce que le moderniste est par rapport à la religion catholique : pour l'un la raison crée l'objet de la religion juive comme pour l'autre la subconscience ou le sens religieux crée la foi catholique.

J. Mangers.

E. Rignano, directeur de la Revue internationale « Scienta ». — *Psychologie du raisonnement.* — Un vol. in-8° de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». F. Alcan, Paris 1921.

M. Rignano croit avoir découvert la nature du raisonnement qui aurait été ignorée avant lui, et en établissant la véritable psychologie du raisonnement, il prétend non seulement compléter la Logique de S. Mill, mais encore renouveler toute la psychologie. Il ramène tous les phénomènes psychiques à une propriété « tout à fait générale et fondamentale de la vie », la *faculté mnémonique* qui lui a déjà servi à expliquer les phénomènes biologiques essentiels. La vie serait caractérisée par l'énergie nerveuse, et cette énergie serait douée de la propriété mnémonique, c'est-à-dire de la capacité de reproduire par des causes internes les états physiologiques produits pour la première fois par des causes externes. Cette hypothèse suffirait à expliquer les activités intellectives et affectives qui forment le substrait de la vie psychique.

Il n'entre pas dans notre dessein de critiquer cette hypothèse dont l'ampleur même et le vague nous mettent en défiance et qui, somme toute, ramène le supérieur à l'inférieur. Une telle critique nous conduirait à examiner la valeur de la théorie évolutionniste et du système positiviste, ce qui nous entrainerait trop loin. Qu'il vous suffise d'avoir signalé l'esprit matérialiste qui anime cette étude. Son auteur est un adversaire déclaré de toute métaphysique et de toute religion, comme de toute philosophie « conceptualiste ». Il n'est donc pas étonnant que sa psychologie du raisonnement soit grossière et laisse échapper pour ainsi dire l'âme du raisonnement. Raisonner consiste, selon M. Rignano, à accomplir *mentalement* une série d'opérations ou d'expériences qu'on pourrait exécuter réellement. Mais, en définissant le raisonnement « une *combinaison* mentale d'expériences imaginées »,

si l'auteur met en lumière l'apport de l'expérience dans le raisonnement, il néglige entièrement l'aspect « combinaison » ou « synthèse » qui caractérise précisément l'acte de raisonner.

Toutefois, M. Rignano étant un esprit ingénieux, son ouvrage contient des vues intéressantes et des détails suggestifs. Il insiste avec raison sur le rôle de l'élément affectif dans la vie normale et pathologique, comme sur le rôle de la finalité dans la vie psychique. Mais je signalerai spécialement ses théories de l'attention et du rêve : l'attention serait constituée par l'antagonisme de deux tendances, l'une d'élan, l'autre d'arrêt, bref par la lutte entre un désir et une crainte ; quant au rêve, il serait caractérisé par sa non-affectivité ; ce serait un repos affectif de l'âme. Moins heureuse est la classification des diverses mentalités logiques ; pourtant il faut retenir la division (secondaire) des visuels en visuels de choses et visuels typographiques. Signalons en terminant la langue malhabile de l'ouvrage et son vocabulaire imprécis.

F. M.

Giuseppe Rensi. — La Filosofia dell' Autorità, un vol. in-8° de 244 pages. Collection « L'Indagine Moderna », Remo Sandron, Palerme 1920.

La « philosophie de l'autorité » est le livre alerte, vivant, ingénieux et paradoxal d'un sceptique moderne. Le rationalisme, l'idéalisme absolu, la philosophie de l'Esprit de M. B. Croce, la doctrine démocratique, le droit des nationalités à disposer d'elles-mêmes, sont pour l'auteur autant d'erreurs dangereuses, de dogmes inacceptables. Car, c'est la tendance de toute philosophie rationaliste que de s'insurger contre la réalité, de vouloir la modeler à son gré, méconnaissant l'existence de ces éléments irrationnels grâce auxquels la vie est possible. Ce n'est pas sur la raison, la liberté et le droit que s'appuient les hommes et les sociétés mais sur l'autorité, c'est-à-dire sur la force. La force n'est pas seulement l'*ultima ratio regum*, elle est la raison dernière de toute décision ; sur le terrain de la pensée théorique, « aucune décision rationnelle n'est possible et la solution ne peut venir que du fait brut (*puro fatto*), du fait extrarationnel, du fait de force, d'*imperium*, de pure autorité ». (p. 229.)

Cependant, malgré l'apparence, ce scepticisme n'est pas révolutionnaire, tout au contraire, c'est la « philosophie de la conservation et de l'ordre ». C'est le rationalisme qui, en répandant l'idée que la vérité est connaissable, propage la certitude arrogante d'après laquelle j'affirme que *ma* vision

des choses, *mon* évidence est *la* vérité et qui me pousse à me révolter contre l'état de choses existant. Le scepticisme n'a pas ces prétentions ; il n'a aucune raison d'opposer sa vérité, ou sa morale à l'autorité constituée ; le voilà enfin réhabilité, doctrine d'ordre, d'autorité sociale, d'acceptation et non de révolte. Ne parlons donc plus de la volonté générale, qui n'est que fiction, ni des peuples ou des nations qui ne sont que des « noms hypostasiés, de simples mots personnifiés » (p. 129) ; ne cherchons pas à résoudre rationnellement, par de libres décisions les querelles internationales ; reconnaissons partout le fait de la force, l'autorité qui s'impose par des actes, violents, irrationnels, que les philosophes s'efforcent en vain de cacher sous leurs concepts vides et leurs abstractions.

Tel est le thème général du livre de M. Rensi. En le lisant, nous nous sommes souvenu bien des fois de la formule nietzchéenne : « Il faut philosopher à coups de marteau ». Et M. Rensi nous faisait en même temps songer aux violences de certains de ses compatriotes, MM. Papini et Prezzolini, qui, jadis, dans le *Leonardo* nous offraient une amusante déformation du pragmatisme. Certaines utopies politiques et sociales sont fort malmenées par M. Rensi et nous avouerons de bonne grâce avoir pris quelque plaisir parfois à ce jeu de massacre. Ajoutons que nous n'avons pas toujours pris au sérieux les affirmation de ce sceptique, dont le tempérament de lutteur et de dogmatique apparaît bien souvent sous le manteau qu'il emprunte à Protagoras. Nous comprenons qu'un sceptique joue avec les idées ; nous ne comprenons plus qu'il soit infidèle à ses dieux et qu'il affirme, avec une conviction passionnée, que *sa* vérité est en définitive et tout bien pesé, *la* Vérité.

D.

Mario Casotti. — Saggio di una concezione idealistica della storia, un vol. in-16 de 447 pages. — Edition « Il Pensiero Moderno », Vallecchi, Florence 1920.

M. Mario Casotti est un disciple de B. Croce et de Gentile; or on sait combien est grande l'importance de l'histoire dans l'école de la *Filosofia dello Spirito* ; c'est dans l'histoire que se trouve l'essence même de la réalité et l'évolution de la pensée philosophique manifeste la dialectique interne par laquelle la réalité *devient*. Nous retrouvons chez M. Casotti cette conception idéaliste et immanentiste de l'histoire et de la pensée philosophique. L'auteur examine d'abord les doctrines empiristes, réalistes, volontaristes (Ch. I à IV) et s'appli-

que à établir que, pour ces systèmes, la connaissance historique est nécessairement irréelle ou illusoire. Le monde étudié par l'histoire est un monde « où tout change, dont le devenir et l'évolution constituent les conditions fondamentales.» (p. 41). Or, les systèmes en questions envisagent le devenir comme une apparence, tandis que l'être véritable est une réalité immobile et toujours identique à elle-même (p. 86). Le réalisme tendra donc fatalement à réduire le devenir à l'être; tantôt, il fera des processus historiques autant d'état substantifs, de termes fixes, tantôt il les rapportera à un être originaire qui en contient déjà la formule (p. 106) ; de toutes façons, le devenir sera pour ainsi dire escamoté. Si au contraire, nous posons le devenir, en dépassant le point de vue réaliste, nous posons en même temps la pensée qui est un processus concret, et qu'il faut se garder de concevoir comme l'existence immobile de l'idée, au sens platonicien. Ce n'est pas le concept, mais l'*acte de concevoir* qui répond à l'attitude philosophique. « La pensée est toujours *conceptus sui* ou mieux *se concipiens*, c'est-à-dire affirmation de soi et idéalisme absolu. Le concept devient alors un moment que l'on peut résoudre et intégrer dans l'acte de pensée qui le pose » (p. 132). Nous dépassons ainsi la logique analytique pour adopter le point de vue hégélien de la synthèse du devenir (p. 156).

La pensée philosophique est immanente à l'histoire et nous pouvons la saisir à l'œuvre dans les aspects les plus simples de l'expérience, comme dans ces systèmes conscients d'idées que les philosophes élaborent. Philosophie et histoire ne sont pas deux choses distinctes ; le sens commun, les pratiques usuelles, les formes spontanées de l'être et de l'action ne sont que « des philosophies implicites ». (p. 149). Activité pratique, art, science, religion, sont alors autant d'aspects ou de formes de la dialectique créatrice. Ce développement, enferme en lui les oppositions et les dépasse en les exprimant. Le conflit des doctrines provient lui aussi de cette puissance de création et de mouvement interne qu'est la pensée ; par elle s'expliquent et se fondent les systèmes. « Les moments de la pensée philosophique acquièrent la conscience de soi et la possibilité d'exister seulement dans l'idéalisme. Celui-ci, proclamant l'absolue réalité de la pensée, peut admettre que le sensualisme, l'intuitionnisme, le volontarisme, le mysticisme, en tant que philosophies et produits de la pensée, ont une réalité et même une réalité absolue. L'idéalisme est en même temps un *historicisme* » (p. 434-35).

M. Casotti n'a pas craint de renouveler dans ce curieux ouvrage les témérités de la dialectique allemande. Sans dou-

te, il ne se rattache pas directement à Hegel, mais à l'école italienne de MM. Croce et Gentile. Mais l'inspiration et la tendance générale sont celles de l'idéalisme hégélien. La « construction » dialectique de M. C. est ingénieuse et souvent brillante, il nous sera permis de douter de sa solidité. Il nous est impossible de signaler ici toutes les difficultés que soulève cette interprétation ; indiquons seulement celle qui nous paraît la plus grave. Nous avouons ne pas bien comprendre la notion, pourtant essentielle, du *devenir absolu* ; le fait de substituer au donné de la connaissance l'acte de l'esprit « comme posivité absolue » ne barre pas irrévocablement le chemin au scepticisme, que M. Casotti se proposait d'exclure. Et l'identification de la pensée avec la totalité du réel est une entreprise qui nous paraît aujourd'hui, bien audacieuse, et même désespérée.

D.

Prudencio J. Coude. — *Etica General* (morale générale, Un vol. in-12 de 545 pages. — Luis Gili, éditeur, Barcelone.

Nous regrettons de n'avoir pu signaler plus tôt cet excellent ouvrage. Ce n'est sans doute qu'un Traité de Morale destiné par l'auteur aussi bien aux amateurs qu'aux étudiants proprement dits, mais le plan en est original, les théories diverses y sont exposées avec ampleur et très savamment discutées. La documentation et les références bibliographiques attestent une connaissance très complète de la philosophie contemporaine. Bref, ce premier volume nous fait attendre avec impatience celui qui doit lui faire suite.

F. C.

Henrica Carpita. — *Educazione e Religione in Maurice Blondel*, une brochure in-16 de 80 pages. — Valecchi, Florence 1920. (Collection « La Nostra Scuola »).

L'auteur examine les conséquences pédagogiques qu'il faut tirer de la « philosophie de l'action ». Mme Carpita est pleine d'enthousiasme pour cette philosophie et y voit l'une des tentatives les plus caractéristiques de notre époque, M. Blondel cherchant « une nouvelle conception de l'activité spirituelle, capable de résoudre l'opposition entre la pensée et l'action, l'activité théorique et l'activité pratique ».

Pour M. Blondel, l'éducation physique ne peut être séparée de la formation morale, tout exercice physique étant un acte, doit avoir pour but la « spiritualisation progressive du corps », la soumission croissante du corps à l'esprit, la culture de la volonté. La formation du caractère se fait par l'ac-

tion et la société, réalisant ainsi la solidarité humaine, et résolvant l'antinomie superficielle de l'autorité et de la liberté, nous amenant enfin au problème religieux. L'éducation religieuse partira de l'âme humaine et de ses exigences profondes de vie, pour retrouver par un développement dynamique au fond de notre nature l'aspiration et le fait de la grâce.

L'exposé de Mme Carpita, basé sur de très nombreuses citations, pourra être utile à ses compatriotes ; il n'apprendra rien au lecteur français, l'auteur se bornant à reproduire la pensée et les formules parfois obscures de M. Blondel, sans les commenter ou les critiquer.

Fr. Agostino Gemelli. — *Le dottrine moderne della delinquenza.* 3e édition, un vol. in-16 de 211 pages. — Società Editrice Vita a Pensino, Milano 1920.

Voici une excellente étude des doctrines modernes de l'anthropologie criminelle. Le P. Gemelli examine successivement les divers aspects des théories de la criminalité de Lombroso et de ses disciples positivistes ; il montre de la façon la plus convaincante que cette prétendue criminologie scientifique n'est en définitive qu'une caricature de la science. Le « type criminel » n'existe pas ; d'autre part, si la dégénérescence est un facteur de criminalité, il n'est pas vrai que la criminalité soit le terme nécessaire et naturel de la dégénérescence. Aux facteurs physiologiques il convient d'ajouter des facteurs psychologiques, sociaux et moraux, qui, dans bien des cas, neutralisent l'action des lésions organiques. En fait, on n'a pas démontré l'équivalence de la maladie et de l'anomalie morale ; on n'a rien prouvé contre la liberté du vouloir. Et cependant, la science criminelle a un objet légitime ; elle doit étudier *toutes* les conditions de la criminalité, parmi lesquelles il convient de signaler en premier lieu l'ambiance sociale... « Les statistiques démontrent que l'homme ne nait pas délinquant, mais le devient par un ensemble complexe de causes parmi lesquelles la misère sociale, la paresse, les mauvais exemples et surtout l'influence du milieu exercent une influence variée, plus ou moins intense. » Améliorer les conditions sociales, lutter contre l'alcoolisme, surtout développer le sentiment religieux, telle est notre tâche actuelle. La science, l'expérience et le bon sens nous dictent notre devoir social. Ainsi conclut le P. Gemelli. Son livre, d'une lecture attrayante, n'est pas seulement une solide étude scientifique, c'est aussi une bonne action.

René Kremer. — Le Néo-Réalisme Américain (Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie), un vol. in-8° de 310 pages, Louvain, Paris, 1920.

Le réalisme, longtemps discrédité et considéré de très haut par les partisans du phénoménisme ou de l'idéalisme, recrute aujourd'hui de nombreux adhérents dans les pays de langue anglaise. MM. Russel, Moore, Alexander en Angleterre, Montague, Pitkin, Woodbridge, Barton Perry, Holt et d'autres encore aux Etats-Unis revendiquent l'appellation de « réalistes », et ce nom, longtemps honni, peut de nouveau « se porter honorablement ». M. Kremer a pensé qu'il y avait lieu « de rechercher les directions essentielles d'un mouvement dont la diffusion même prouve qu'il répond à une tendance foncière de l'esprit contemporain » et il nous offre aujourd'hui un tableau vivant et fidèle du « néo-réalisme américain. »

La tâche était ardue pour plusieurs raisons : d'abord parce que les réalistes dont il s'agit, tout en ayant certaines idées communes et un « programme » collectif, conservent leur individualité et sont loin d'adhérer dans le détail aux mêmes doctrines ; il y a moins une « école » réaliste qu'une tendance générale, assez large et souple pour laisser à chacun une réelle originalité ; — ensuite, parce que l'attitude de ces penseurs nous est peu familière et que le vocabulaire très spécial employé par ces écrivains n'a pas d'équivalent exact en français ; cette philosophie, — tout en se rattachant aux doctrines européennes, — est bien américaine de ton et d'accent. Ajoutons que M. Kremer s'est bien acquitté de sa tâche et qu'il a su, par un groupement heureux, présenter une image fort intéressante de ce mouvement intellectuel.

La philosophie américaine transcendentaliste et hégélienne avec Harris, hégélienne encore, mais plus originale avec Josian Royce, devint pragmatiste avec James et dès lors, « le réalisme naturel relevait la tête au-dessus de l'ombre du tombeau. » Peu à peu le réalisme se dégageait du pragmatisme et s'opposait même à lui. Cette philosophie se développait graduellement, au hasard des polémiques : puis, les réalistes se groupaient, collaboraient pour l'attaque et la défense, précisaient leur position, développaient leur théorie de la perception, de la connaissance, de la vérité, des valeurs. Ils commencent par une vigoureuse critique de l'idéalisme ; ils remarquent que le principe d'après lquel nous ne pouvons connaître que nos états de conscience n'est qu'une affirmation

gratuite, contredite par les faits ; la relativité des sensations prouve seulement que l'existence de l'objet expérimenté est conditionnée ,elle ne donne à l'objet ni son existence, ni sa nature propre. Pourquoi d'ailleurs conclure, parce qu'il y a une relation entre le sujet et l'objet, que l'objet dépend du sujet, que le fait de connaître modifie, altère l'objet connu ? Cela ne serait vrai que si l'on suppose que la relation pénètre les termes qu'elle unit, en d'autres termes, si l'on admet que l'univers est *a single related whole*, un système unique de relations interne. Cette conception conduit au contraire à l'agnosticisme, car si tout dépend de tout, aucune affirmation particulière n'est entièrement vraie, et l'on peut dire, avec Bradley que la pensée qui a pour fonction de relater sans cesse, n'atteint pas le réel. Acceptons purement et simplement des termes et des relations, relations extérieures aux termes et qui peuvent s'ajouter à eux sans les modifier ; nous aurons ainsi abandonné l'idéalisme et posé la réalité de l'objet. De même, les réalistes s'opposeront aux pragmatistes, avec lesquels ils s'associaient pourtant dans leur lutte contre l'idéalisme moniste. Résolument intellectualistes, les néo-réalistes ne voient pas dans l'expérience un courant fluide et continu que nous morcelons pour des fins pratiques, mais des choses distinctes, des rapports connaissables. « Le monde est accessible à la recherche intellectuelle abstraite ; les lois logiques et mathématiques ne sont pas de simples résumés d'expérience, elles ont une objectivité qui domine l'épistémologie biologique ».

Ce qui est commun aux néo-réalistes américains, c'est leur méthode et leur épistémologie, bien plus que leurs doctrines métaphysiques. Méthode empiriste et par là bien anglaise, qui leur fait aborder la théorie de la connaissance, non en dialecticiens, mais en observateur et en biologistes ; méthode intellectualiste aussi, qui rejette le nominalisme communément associé à l'empirisme, admet la valeur de la logique et des mathématiques, affirme le caractère non plus seulement pratique, mais objectif des sciences abstraites. La raison raisonnante, si décriée, est notre seule source de connaissance et l'analyse, — quoi qu'en aient dit les intuitionnistes, — est la véritable méthode de la philosophie. Par ces caractères, les penseurs américains se rapprochent très nettement du réalisme analytique exposé de l'autre côté de l'océan par M. B. Russel. Toute le chapitre IV du volume de M. Kremer est à lire par quiconque veut se faire une idée précise du programme et des tendances de l'école nouvelle.

Nous ne pouvons qu'indiquer les chapitres consacrés à l'épistémologie réaliste, au problème de la vérité et de l'erreur, à la théorie des valeurs. Signalons en terminant les fortes pages (295 et suivantes) consacrées par l'auteur à l'unité du réalisme et à sa signification. Sous la diversité des thèses et des formules, M. Kremer retrouve excellemment l'unité de tendance et la préoccupation dominante des philosophes qu'il étudie. Certaines thèses sur la présence immédiate de l'objet à la conscience, la continuité du physique et du psychique, la nature des relations, l'objectivité de la logique devront être étudiées et rapprochées des enseignements du péripatétisme.

Il ne nous a pas été possible de suivre M. Kremer dans le détail de ses analyses. Son livre ne contient pas seulement la plus sérieuse étude écrite en notre langue sur le néo-réalisme américain, il renferme aussi de nombreux aperçus historiques et critiques, des rapprochements ingénieux, de pénétrantes observations. L'auteur connait et domine son sujet; il rend souvent plus claire qu'elle ne l'est dans l'original, la pensée de ces écrivains, d'une lecture difficile. Son travail sera consulté et utilisé par tous ceux qui s'intéressent et à la philosophie américaine et à la renaissance du réalisme.

E. D.

Pietro Raccuglia. — Il concetto sintetico del reale e la sua evoluzione nel pensiero di Josiah Royce, un vol. in-8° de 182 pages, G. Travi, éditeur, Palerme, 1920.

M. Raccuglia étudie l'évolution de la pensée de J. Royce depuis son premier ouvrage *The religions aspect of philosophy*, jusqu'à la formation définitive de sa pensée, exposée dans ses conférences de la fondation Gifford sur le *monde et l'individu*, reprise et développée dans *The Philosophy of loyalty* et *the problem of Christianity*. L'analyse des travaux de Royce est fidèle et intéressante. Ce qui mérite d'attirer l'attention dans le travail de M. R. c'est l'interprétation générale qu'il donne de la philosophie de Royce. On considère habituellement le penseur américain comme un disciple de Hegel, qui aurait d'ailleurs très fortement subi l'influence de Fichte et du volontarisme. Son idéalisme synthétique définit le réel comme « the complete embodiment, in individual form del and in final fulfilment of the internal meaning of finite ideas. » (*World and Individual*, p. 339). Pour M. Raccuglia,

c'est au panpsychisme leibnizien que se rattache surtout Royce. Pour lui, comme pour Leibniz, le monde physique est un monde d'apparences ; la réalité véritable est esprit. Mais c'est là une thèse commune à bien des penseurs qui se refusent à accepter ce qui paraît être l'essentiel de la philosophie de Leibniz, c'est-à-dire le monadisme. Un James Ward, qui adopte franchement le point de vue spiritualiste et pluraliste, nous paraît plus rapproché de Leibniz que Royce dont le moi absolu contient en lui-même la multiplicité des consciences finies, comme fragments de son « *internal meaning* », c'est plutôt à Lotze qu'il faut comparer le penseur américain ; l'influence de l'hégélianisme semble également plus considérable que le pense M. Raccuglia : la tendance moniste et panthéiste est essentielle dans le système de Royce, malgré les efforts qu'il fait pour assurer, au sein du moi absolu, l'individualité et la liberté des êtres finis.

D.

Augusto Guzzo. — I primi scritti di Kant, une brochure in-8° de 126 pages, G. Barca, éditeur, Naples 1920.

Bon résumé des premiers ouvrages de Kant : *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte ; Théorie du Ciel*, dissertations latines de 1755 et 1756. *Considérations sur l'optimisme.* M. Guzzo rappelle comment la pensée de Kant s'est peu à peu détachée du rationalisme wolfien, principalement sous l'influence des philosophes anglais, ces écrits de jeunesse ont déjà été étudiés en détail par K. Fischer, Thiele et surtout Vaihinger. M. Guzzo, sauf sur quelques points de détail, — par exemple, pages 22 et 23 — ne modifie pas les conclusions de ses prédécesseurs. Il se propose de publier prochainement une étude sur la période qui va de 1760 à 1781, et qui est historiquement, plus importante puisqu'elle prépare directement la *Critique de la Raison Pure.*

Livres déposés au Bureau de la Revue

I. GOLDZIHER. — *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Traduction F. Arin. Un vol. in-8° de 315 pages, P. Geuthner, Paris 1920.

Ed. ZELLER. — *Compendio di Storia della filosofia greca.* Traduction Vittorio Santoli. Un vol. in-16 de 400 pages, Vallecchi, Florence 1921.

Otto KROGER. — *Die Philosophie des Reinen Idealismus. Eine Weltanschauungslehre.* Un vol. in-8° de 292 pages. Marcus und Weber, Bonn 1921.

R. MULLER-FREIENFELS. — *Persönlichkeit und Weltanschauung.* Un vol. in-8° de 274 pages. Teubner, Leipzig, 1919.

TH. MAINAGE. — *La Religion Spirite*, 3e Edition. Un vol. in-16 de 189 pages. Revue des Jeunes, Paris 1921.

I. MARONZEAU. — *La Linguistique ou Science du Langage.* Un vol. in-16 de 188 pages. P. Geuthner, Paris 1921.

W.-R. SORLEY. — *A history of English Philosophy.* Un vol. in-8° de 380 pages, University Press, Cambridge 1920.

John LAIRD. — *A study in Realisme.* Un vol. in-8° de 226 pages. University Press, Cambridge 1920.

W. BENETT. — *Freedom and Liberty.* Un vol. in-8° de 367 pages. University Press, Oxford 1920.

A. SETH PRINGLE-PATTISSON. — *The Idea of God in the light of recent philosophy.* Un vol. in-8° de 443 pages, Clarendon Press, Oxford 1920.

G. CAPPONI. — *Sull' Educazione e scritti minori.* Un vol. in-16 de 132 pages. Vallecchi, Florence 1921.

VERNON LEE. — *Les mensonges vitaux.* Etudes sur quelques variétés de l'obscurantisme contemporain. Traduction Dr E. B. Leroy. Un vol. in-8° de 368 pages. Alcan, Paris 1921.

W. RILEY. — *Le Génie américain*, Traduction E. Renoir. Préface de M. Bergson. Un vol. in-16 de 172 pages. Alcan, Paris 1921.

GIUSEPPE ZAMBONI. — *Il valore scientifico del Positivismo di Roberto Ardigô e della sua « conversione »*. Brochure de 72 pages. Società Editrice, Verona 1921.

PIETRO MIGNOSI. — *Il mito di Socrate.* Un vol. in-8° de 154 pages. Emanuele Priulla, Palermo 1921.

JEAN WAHL. — *Du Rôle de l'Idée de l'instant dans la Philosophie de Descartes.* Brochure in-8° de 48 pages. Alcan, Paris 1921.

JEAN WAHL. — *Les Philosophes Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique.* Un vol. in-8° de 323 pages. Alcan, Paris 1921.

René GILLOUIN. — *Une Nouvelle Philosophie de l'Histoire moderne et française.* Un vol in-16 de 275 pages. Bernard Grasset, Paris 1921.

L. CUENOT. — *Le Genèse des Espèces animales* (2e édition). Un vol. in-8° de 559 pages. Alcan, Paris 1921.

Paul OLTRAMARE. — *Vivre.* Essai de Biosophie théorique et pratique. Un vol. in-12 de 326 pages. Georg et Cie, Genève ; Fischbacher, Paris, 1921.

Le Gérant : M. Rivière.

Imprimerie Montparnasse, 47, rue de la Gaîté, Paris (14e)

JA

LA BIENVEILLANCE DIVINE

D'APRÈS S^T-THOMAS

Il semble que la bienveillance divine ne soit pas autre chose que la bonté infinie et que, ni dans la doctrine thomiste, ni dans aucune autre œuvre philosophique, les deux termes ne puissent faire l'objet de deux études distinctes. Il s'agit pourtant bien de deux attributs. Saint Thomas indique nettement les caractères de l'un et de l'autre. La bonté infinie n'est pas autre chose que la divine réalité elle-même, réalité infiniment aimable parce qu'elle est absolument parfaite et toute actuelle. La divine bienveillance désigne la volonté divine aimant ses créatures.

La bienveillance divine, telle que la décrit Saint Thomas, déconcerte, pour deux raisons contraires, notre idéal humain de bienveillance. Par certains caractères, cet attribut divin reste en deçà de notre idéal. Par d'autres caractères, il le dépasse infiniment. Nous ne sommes jamais de niveau avec la divine réalité. A la réflexion, du reste, cette surprise et ces heurts préviennent l'esprit en faveur de la doctrine que nous allons rappeler. On ne saurait que rester en défiance contre une théorie qui passerait *de plano* de la psychologie à la théodicée, du fini à l'infini ! La bienveillance humaine ne peut être qu'analogue à la bienveillance divine ; et les deux groupes de caractères que nous allons indiquer expriment également un même

privilège : celui de la transcendance des perfections divines. Mais, pour notre intelligence, les deux groupes se distinguent, presque jusqu'à l'opposition. D'une part, et tout d'abord, nous sommes frappés de caractères qui paraissent amoindrir l'amour de Dieu pour nous. Nous les nommerons : les apparentes restrictions de la bienveillance divine. D'autre part, certains caractères nous révèlent, dans l'amour divin, une intensité et une générosité qui excèdent notre cœur et confondent notre pensée. Nous les appellerons : les excès de l'amour divin.

I

En deça de l'Idéal Humain

1. *Théocentrisme.* — Notre idéal humain de la bienveillance et du dévouement, c'est l'oubli de soi. La tendance à tout rapporter à une fin personnelle nous semble contredire l'idée même d'une sincère bienveillance. Certains axiomes, formulés ou adoptés par la philosophie scolastique, confirment, à première vue, cette interprétation. Un des plus fameux caractérise le bien par sa vertu expansive. *Bonum diffusivum sui.* Or, l'expansion n'indique-t-elle pas un mouvement tout contraire au retour sur soi ? Moins douteuse encore paraît la signification de cette loi exprimée par Saint Thomas : « le véritable amour consiste à vouloir, comme tel, le bien des autres ». *Ad veritatem amoris requiritur quod alicujus bonum, prout est ejus, velit.*

Or, dans sa bienveillance pour les créatures, le Créateur, demeure le principal objet de son vouloir, *principale volitum.* Il n'en saurait être autrement. Saint Thomas expose, sous différents aspects, la raison de cette nécessité.

Le principal objet de la volonté divine, c'est le bien proposé par l'intelligence divine. D'une façon générale, l'objet de la volonté n'est pas autre que le bien saisi par l'in-

telligence. Donc, puisque la divine essence est le premier objet de l'intellection en Dieu, elle constitue également l'objet principal, l'objet proprement dit, de son vouloir. Premier argument.

Ensuite, si l'on admettait que le terme principal de la volonté divine est autre que l'être divin lui même, il s'ensuivrait que quelque chose domine la volonté de Dieu et la détermine.

L'impossibilité d'une telle sujétion ressort plus vivement encore, si l'on remarque, avec Saint Thomas : que la volonté en Dieu n'est pas une faculté, ni l'acte de vouloir, une détermination accidentelle ; mais que volonté et volition s'identifient à l'être divin lui-même. On voit la conséquence de l'hypothèse que nous discutons. Si Dieu voulait, d'une volonté primordiale, un autre objet que lui-même, il dépendrait de cet objet, et dans sa volonté, et dans son être même.

Enfin, l'idée de bien et celle de fin sont connexes, puisque le premier terme se définit et, pour ainsi dire, se mesure par son degré d'attirance, c'est-à-dire, par sa valeur finale. Si Dieu cessait de se vouloir lui-même d'une volonté primordiale, et se proposait une fin distincte de sa propre perfection, il serait donc en quête d'un bien ultérieur. Parce qu'il est le bien suprême, Dieu est le suprême et véritable objet de son amour.

Il faut donc préciser la formule de *principale volitum.* Telle quelle et sans commentaire, elle pourrait signifier que, se portant tout d'abord vers la perfection divine, la divine volonté atteint ensuite, d'une visée distincte, la perfection créée. Elle pourrait laisser entendre que cet autre mouvement du divin vouloir est, comme le premier, nécessaire. L'explication thomiste sauvegarde la simplicité parfaite du vouloir divin et cette infinie vertu qui lui permet, d'un seul amour, d'embrasser son terme nécessaire et ceux que librement il évoque. La perfection de Dieu ne représente pas seulement l'objet principal, mais aussi la raison formelle, de son amour et de sa bienveillance. Il ne sort

pas de lui-même en aimant ses créatures ; et dans ses créatures, il aime son être et sa bonté.

Une première comparaison, lointaine, suggère une idée de ce divin monopole. Dans sa perfection Dieu aime toute perfection, comme dans la lumière, l'œil voit les couleurs.

Une autre comparaison, de Dieu avec lui-même, confirme et explique la vérité qu'elle éclaire. Dieu veut les multiples objets de sa bienfaisance par un acte unique et simple, de même qu'il connaît toutes choses par une seule intellection. Dans les deux cas, l'unité de l'acte vient de l'infinie compréhension de sa raison formelle. Parce qu'il se connaît, il connaît le reste. Parce qu'il s'aime, il aime tous les objets de sa bienveillance.

Si l'infinie perfection représente le seul véritable objet des divines complaisances, elle contient donc le motif et le but de l'acte créateur. Elle exclut, d'autre part, l'idée même d'un progrès, puisqu'elle ne renferme ni germe à développer, ni défaut à corriger, ni vide à combler. Dieu ne saurait donc vouloir, dans la création, acquérir, un bien et compléter sa perfection ; son but ne peut être que de projeter son infinie beauté dans le miroir fini de la création. Saint Thomas réunit généralement deux termes pour définir la raison de l'acte créateur. Celui d'image ou de représentation ne lui suffit pas. Il parle d'une communication ou d'une participation accordée à la créature. Nombreuses sont les formules analogues à celle-ci : *propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam.* Faut-il en conclure que Dieu se propose deux buts : sa gloire et le bonheur des créatures, ou même qu'il subordonne le premier terme au second ? Une telle interprétation du plan divin ruinerait le fondement même de toute théodicée, qui est la notion d'acte pur, et ne laisserait rien subsister des conséquences indiquées plus haut sur la souveraine indépendance du vouloir divin. Si Dieu, d'une volonté prédominante ou d'une intention secondaire, mais distincte de son amour nécessaire pour lui-même, se

proposait, dans la création, le bonheur de la créature, il dépendrait, dans son activité et dans son être même, de ce bien fini qui commanderait, partiellement du moins, ses décrets. Ainsi, dans le texte que nous citions, la conjonction *et* ne coordonne pas, comme deux buts distincts, la gloire de Dieu et le bien de la créature ; encore moins subordonne-t-elle au second terme le premier. La gloire extérieure de Dieu se manifestant par une communication de sa bonté ; tel est le but et tel est le sens de la bienveillance divine.

Cependant, comme notre esprit ne peut emprunter le divin regard, nous ne parvenons pas à nous représenter le plan divin, dans son ampleur et sa simplicité ; et, tout en comprenant notre erreur, nous composons et fragmentons à l'image de la nôtre l'activité divine. Force nous est de distinguer, comme étant respectivement la part de Dieu et la part de la créature, la représentation et la communication de l'infinie bonté. Dès lors, une impérieuse question nous presse : Dieu veut-il, tout d'abord et finalement, sa propre gloire ou le bien créé ? Dans la mesure où se justifie la distinction, il faut évidemment, sous peine encore de substituer à l'Être infini la représentation idolâtrique d'un Dieu dépendant, opter pour la première alternative.

Sans doute, comme nous le verrons plus loin, par ce déploiement de la gloire divine, seule la créature acquiert un bénéfice, recevant ainsi tout ce qu'elle a d'être. Mais, autant que la gloire de Dieu et le bien de la créature se distinguent, on doit évidemment considérer comme la raison d'être de l'activité créatrice, cette gloire et non ce bien.

Tel est le premier caractère qui contredit notre idéal humain de bienveillance ; et, si la raison est vite persuadée que le théocentrisme est le nécessaire apanage de l'amour divin, le cœur s'attarde à rêver d'un Dieu qui s'oublierait lui-même et se sacrifierait. Nous n'examinons pas si et comment, par un prodige qui dépasse tout l'ordre naturel, d'un rêve présomptueux Dieu a fait une réalité. Ici nous interrogeons la philosophie thomiste, pour dégager

les caractères inhérents à la bienveillance divine en tout ordre de Providence.

2. *Limites de la bienveillance divine.*

Pour nous, le type du dévouement est celui qui ne connaît d'autres limites que celles du possible. Il nous paraît surtout contradictoire avec l'idée même de la bonté, qu'un être limite le nombre et la valeur de ses bienfaits, quand, sans peine, il pourrait faire mieux. Dès lors, quelles merveilles de bienfaisance n'est-on pas en droit d'attendre de la puissance divine ?

De fait, saint Thomas nous invite à voir dans le monde une certaine infinité. L'humanité du Christ, unie à la nature divine dans une seule personne qui est la personne du Verbe ; le bonheur des élus qui jouissent de Dieu ; le privilège de la Sainte Vierge d'être la mère de Dieu : ces trois merveilles tiennent, du terme divin qu'elles impliquent, une certaine dignité infinie. Mais Saint Thomas ne s'attarde pas à démontrer que l'infinité proprement dite, signifiant absolue indépendance, ne peut, du Créateur, passer dans la création.

Dira-t-on, du moins, que, dans les limites du monde fini, la bienveillance divine atteint un *maximum* au delà duquel aucun bien ne reste concevable ? On ne saurait non plus professer cet optimisme sans réserves.

Le Créateur pouvait-il mieux faire ? La question est équivoque. Ce comparatif, en effet, peut s'entendre, soit de l'activité divine, soit de son terme. *Ex parte facientis*, la création ne pouvait être meilleure, procédant d'un Auteur sage et parfait. *Ex parte facti*, soit que l'on considère la nature ou l'essence des êtres individuels ,soit que par création l'on entende l'ensemble, le plan et l'harmonie du monde, il faut reconnaître à l'œuvre divine une perfection suprême. D'abord, s'il s'agit des choses ou des êtres individuels, l'idée même de changement essentiel est ruineuse et contradictoire : comme les nombres, les natures

sont immuables ; de même que l'unité que l'on ajoute à un nombre ne modifie pas ce nombre mais en forme un autre, le changement que l'on imagine dans une nature, représente une autre nature, mais ne transforme pas la première. Choses et êtres possèdent toute la perfection essentielle dont ils sont capables. Dans ce sens, l'œuvre de Dieu est parfaite, et l'optimisme a raison. Considéré dans son ensemble et comme un tout, l'univers offre encore une perfection impossible à dépasser. Que l'on veuille modifier un détail de l'œuvre, ou que, sous prétexte d'embellissement, on y introduise un détail nouveau : l'harmonie de l'ensemble s'altère. Dieu pouvait appeler à l'existence d'autres êtres et produire un autre concert. Mais les éléments existants ne pouvaient se grouper dans un ordre meilleur. Cette vérité ne se tire pas d'une impossible et inutile expérience, mais d'un raisonnement qui invoque : d'une part, la notion même d'Acte pur, c'est-à-dire d'Être infiniment parfait ; d'autre part, le simple fait que Dieu a créé. Nous n'observons pas la perfection d'ensemble du monde, nous la concluons. L'optimisme que nous interprétons ici ne se réclame pas de la science expérimentale, mais de la métaphysique.

Du reste, Saint Thomas ne professe pas l'optimisme absolu que de célèbres philosophes ont depuis enseigné. Il s'en tient à un optimisme relatif et conditionnel. Les données de la création actuelle ne pouvaient pas former un meilleur plan, c'est-à-dire, une image moins infidèle de la divine perfection. Il était, du reste, possible que Dieu choisît d'autres données et décrétât un monde meilleur.

La bonté divine est-elle donc moins expansive et moins agissante que la nôtre ? Dieu laisse-t-il à ses créatures le privilège de réaliser, sinon dans leurs actes, du moins dans leurs pensées et dans leurs vœux, la généreuse maxime : *bonum diffusivum sui,* et d'apprécier la loi du mieux ? A cette objection qui formera l'un des principaux arguments de l'optimisme leibnizien, Saint Thomas fait une double réponse. Il rétablit d'abord la signification authentique et

profonde de l'axiome. Ce caractère expansif du bien le désigne avant tout comme l'aimant vers lequel tout converge. Le bien attire, plus exactement qu'il ne se répand. Si l'on s'en tenait à la signification originale de l'axiome, l'on n'en saurait conclure que le Souverain Bien doit se retrouver en un bien suprême. Le principe invoqué n'attribue pas au bien une efficience qui l'égale, mais une finalité adéquate à sa valeur. Appliqué à la création, il signifie donc, au sens obvie, que la bonté divine y exerce le *maximum* d'attirance, mais non qu'elle y répand le *maximum* de bienfaisance.

A notre esprit et à notre cœur il reste cependant un regret. Librement ou par nécessité, la bonté divine dispense donc parcimonieusement ses trésors, et, centre de tous les désirs, elle ignore elle-même le plus noble de tous : celui de se donner tout entière ? La révélation confond aussi notre cœur et notre esprit, mais en dépassant leurs aspirations les plus hautes. La philosophie ne sait pas comment l'Infini peut donner l'Infini. La foi nous permet d'entrevoir le mystère. Dans sa Paternité, le Souverain Bien communique, non pas une quantité d'être limitée, non pas une nature qui lui ressemble, mais identiquement sa nature. Du Père et du Fils procède l'Esprit ; du Père et du Verbe procède l'Amour ; et la divinité se donne encore, sans qu'elle se multiplie, se partage ou fasse des réserves. Un seul Dieu en trois personnes. Est-il donation plus complète et société plus intime ? Ainsi le Bien se communique, et c'est lui-même qu'il donne. Se donnant de la sorte, la bonté divine ne saurait trouver ni poursuivre son achèvement dans cet autre don de soi, partiel et extérieur, qui est la création. La nécessité même de la Sainte Trinité explique la liberté de l'acte créateur et du plan choisi par Dieu.

En plusieurs sens il faut dire que la création pouvait être meilleure :

Dieu pouvait produire de tout autres choses ;

Aux choses existantes, il pouvait en ajouter d'autres ;

De ces choses existantes, il pouvait, sans altérer leur nature, accroître la perfection accidentelle.

Bien qu'il fasse concourir les éléments du monde actuel au meilleur ordre possible, il pouvait, avec d'autres éléments : choses et êtres, produire un univers et plus juste et plus beau.

Au-dessus de cet univers lui-même nous en concevons un meilleur encore ; et notre esprit s'élève toujours ; et, sans pouvoir définir en quoi consiste le progrès de chaque ordre nouveau sur celui qui le précède, nous concevons que le terme de l'ascension s'éloigne, à mesure que nous montons, de même qu'indéfiniment se creuse l'abîme, quand nous voulons nous représenter un monde qui serait le moins bon de tous. Dans les deux sens, la limite extrême recule indéfiniment. La multitude des mondes possibles défie, en droit comme en fait, le calcul, et, si prodigieux qu'on le suppose, ne saurait former un nombre. Comment fixer, en effet, aux deux extrémités de la série, d'infranchissables limites ? Comment, en particulier, concevoir un monde d'une telle beauté, qu'elle ne puisse être surpassée ? Serait-il encore fini, s'il épuisait les divines ressources ? Et, si la multitude des mondes possibles est indéfinie, excluant toute limite inférieure et toute limite supérieure, comprenons-nous nos propres exigences, quand nous voulons que Dieu ait créé le meilleur monde possible ? En tout ordre de Providence, il serait vrai que la bienfaisance de Dieu pouvait être plus grande. Cette conclusion dérive de l'innombrable multitude des mondes possibles.

Plus impérieusement encore, la même vérité s'impose au nom des attributs divins. La loi du mieux ne s'applique qu'à des êtres dépendants et progressifs. S'il convient à l'homme d'aspirer à se dévouer toujours davantage, s'il lui convient de ne pas limiter volontairement ses bienfaits, c'est qu'il est doublement en puissance : *sub potestate* et *in potentia*. D'abord, il est dépendant : il dépend de Dieu et des créatures ; il dépend dans son être même, il

dépend dans son développement intellectuel et physique. Les deux mouvements qui le portent : l'un à chercher sa perfection propre, l'autre à procurer le bien d'autrui, sont étroitement liés, et même ils émanent d'une seule tendance fondamentale vers le Souverain Bien. Aussi plus ou moins bien comprise, c'est toujours la loi du mieux-être qui, normalement, régit notre vie personnelle et notre activité sociale. Notre essentielle dépendance s'oppose à tout effort de dissociation et à tout essai de progrès solitaire. Elle veut que nous acquérions une perfection plus pure en pratiquant une bienfaisance plus généreuse.

De même que nous sommes réalité dépendante, nous sommes réalité partielle, mélange d'acte et de puissance. Nous ne pouvons que progressivement ajouter à notre nature les déterminations accidentelles qu'elle comporte. Or, cette virtualité de la nature humaine confirme et complète la loi de dépendance. Etant des être virtuels, nous sommes des êtres progressifs, qui, d'une tendance fondamentale, que leur liberté peut contredire mais qu'elle ne détruit pas, cherchant le bien suprême, veulent toujours réaliser plus de bien en eux et autour d'eux.

Telle n'étant pas la condition de la nature divine, telle n'est pas la loi de sa vie et de son activité.

Y eût-il, parmi tous les mondes possibles, un monde déterminé qui fût le meilleur de tous, — et nous avons rappelé que cette hypothèse était contradictoire, — un pareil monde même ne pouvait pas déterminer la volonté divine. Dieu restait libre de faire un autre choix, libre de ne rien créer. Acte pur, et, par suite, d'emblée infiniment parfait, il n'est pas en quête du mieux, il ne subit aucune dépendance et aucune attirance, il n'est effet d'aucune cause, il n'obéit à aucune tendance, il exclut tout devenir et toute orientation vers une fin ! Supposer Dieu, à l'origine des choses, examinant tous les mondes possibles et cédant à l'attrait du meilleur, c'est subordonner le Créateur à la créature, et méconnaître que, dans tout ordre de causes,

dans la finalité comme dans l'efficience, Dieu est le principe et le terme.

C'est encore imaginer que la perfection du Créateur et celle de la création forment un total, et que la résultante varie suivant la quantité de bien que renferme le second terme. Si le fini pouvait de la sorte s'ajouter à l'infini et l'enrichir, on comprendrait mal que le Créateur pût mettre un terme à ses largesses, et l'on ne comprendrait pas du tout que l'acte créateur fût un acte de liberté. Mais, si l'on ne veut pas renier la notion d'infini, et, avec cette notion, l'idée même de cause première, il faut songer que toute perfection finie, si grande qu'elle soit, étant comprise éminemment dans la perfection infinie, ne saurait entrer dans une addition avec elle. Dès lors, en supposant même que la cause première pût subir une détermination étrangère, on voit que le meilleur monde, cette autre impossible chimère, ne représentant pas en regard de la perfection divine, un supplément de perfection, ne saurait influer sur les décrets divins.

Il est trois et quatre fois impossible que la loi du mieux règle la bienveillance divine. La raison ne saurait protester contre cette nécessaire indépendance de l'Être infini.

3. *L'inégalité des bienfaits divins*

Les deux premiers caractères que nous venons de rappeler : théocentrisme et liberté, expliquent un troisième caractère de la divine bienveillance à l'égard des créatures : l'inégalité.

En quelque sens que l'on prenne le mot bien, qu'il s'agisse du bien ontologique ou de tout autre bien, on constate, en toute expérience, que choses et êtres sont inégalement bons. Sans doute, l'expérience seule, l'expérience que n'éclaire pas une philosophie rationnelle, et qui manque de points de repère et d'une règle d'appréciation, ne peut réclamer pour ses verdicts qu'une valeur provisoire et toute relative. On ne s'attend pas, d'ailleurs, dans cet exposé de philosophie thomiste, à ce que l'expérience aveu-

gle ou, suivant un mot du regretté P. Rousselot, la « barbarie sentimentale », usurpe le rôle qui revient à la déduction. Mais, à titre de première ébauche, à titre d'indication, de comparaison ou d'exemple, Saint Thomas lui-même, on le sait, évoquait familièrement l'expérience. L'expérience ne saurait expliquer ou juger l'inégalité des êtres, ni fixer leur valeur. Mais, incapable, en dehors d'une doctrine sur le but de la création, d'apprécier l'importance respective soit des biens, soit des maux, elle nous suggère du moins une vive image de la diversité des uns et des autres. Par cette image, elle fournit à l'esprit qui raisonne, non pas une doctrine, mais un point de départ et cet appui matériel qui est ici-bas nécessaire à la pensée.

A la raison d'éclairer la matière, d'informer les données brutes et de corriger les apparences trompeuses. A elle, d'expliquer en quoi et pourquoi Dieu se montre inégalement bienfaisant à l'égard de ses créatures. Ses déductions, d'ailleurs, ne sauraient prétendre à une absolue nécessité. Quand on parle de l'activité divine *ad extra*, on sous-entend la liberté de l'acte créateur en général, et du choix fait par Dieu du monde actuel. Mais, cette condition une fois posée, des conséquences suivent nécessairement. Dieu créateur ne peut éviter d'aimer sa propre perfection dans les perfections créées, et de répandre ses bienfaits en vue et en raison de la divine bonté qui s'y manifeste. Cette gloire extérieure de Dieu, cette représentation de sa majesté, explique, tout ensemble, et la multiplicité et la diversité des êtres créés.

Dieu, — si l'on considère le terme, et non la réalité substantielle, de son activité *ad extra*, — est inégalement bienveillant, ou inégalement bienfaisant. Ici, les deux mots expriment la même idée. Notre bienfaisance correspond imparfaitement à nos charitables intentions. Mais, de la part du Tout-Puissant, les deux significations se recouvrent : la volition absolue produit évidemment l'objet voulu. Dans le même sens, nous pouvons dire encore que Dieu aime inégalement ses créatures.

Or, cette inégalité dans l'amour, dans la bienveillance, dans la bienfaisance : voilà un troisième caractère que nous sommes tentés d'appeler : la partialité. Dans un cœur humain, la partialité ne nous étonne pas : souvent elle s'excuse, souvent même elle se justifie, et toujours elle s'explique. Mais, peut-on comprendre que Dieu n'accorde pas également ses bienfaits aux êtres qu'il appelle à l'existence ? Et, pour être divin, l'arbitraire manifesterait-il un amour plus généreux ?

Telle est l'objection, et telle est aussi la confusion. De ce que l'inégalité signifie trop souvent l'arbitraire, il ne s'ensuit pas que les deux termes soient liés indissolublement. La diversité n'est pas arbitraire, c'est-à-dire, injuste, capricieuse, désordonnée, quand elle procède du bien et tend au bien. Or, la diversité des bienfaits divins manifeste la perfection infinie et concourt nécessairement à la perfection créée.

Une même raison explique la diversité des êtres et leur multiplicité : cette raison que, dans la création, Dieu voulut se refléter et se communiquer. Nous avons rappelé pourquoi Dieu, libre auteur du monde, était la fin nécessaire du monde créé. Son être infini, qui ne dépend de rien et de qui tout dépend, explique et cette liberté et cette nécessité. Dieu ne peut appeler un monde à l'existence, qu'en s'y reflétant et pour s'y glorifier. Mais une seule créature formerait un miroir trop réduit et une image trop mesquine. Dieu a produit des créatures multiples et diverses. Ainsi l'infinie perfection qui est elle-même simple et unique, se projette dans la création, comme dans un miroir brisé. La fragmentation de l'image finie ne peut équivaloir à l'infinie richesse du pur et simple modèle. Mais moins imparfaitement qu'une représentation unique et uniforme, l'image diverse nous en suggère la réalité. Grâce à la multitude des éléments qui le composent, l'univers, dans son ensemble, participe davantage à la divine bonté, et la représente plus fidèlement qu'une seule créature, si noble soit-elle.

Notre cœur et notre esprit acceptent que Dieu multiplie les êtres et les choses. Du moins, si pareille multitude offense certains esprits et leur semble prodigalité, ou même gaspillage, elle ne provoque pas, d'elle-même, l'objection que sucitent les seules apparences de la partialité. En principe même et en général, le grand nombre des bienfaits nous atteste la générosité du bienfaiteur. Mais pourquoi cette inégale répartition ? Nous voudrions disjoindre ces deux caractères de la création : multiplicité et inégalité. Rêve insensé !

D'abord, l'inégalité en assure la distinction. Choses et êtres se distinguent doublement : par le nombre, — c'est la distinction matérielle ; par l'espèce, — c'est la distinction formelle. La première de ces distinctions est subordonnée à la seconde, autant que la matière à la forme. Aussi, dans le monde soumis aux lois de la génération et de la corruption, les individus, tous périssables, se multiplient pour conserver l'espèce. Dans le monde des « incorruptibles », un seul représente son espèce, parce qu'il suffit à en assurer la conservation. La principale distinction suivant laquelle s'ordonnent les créatures, est la distinction formelle. Or, les formes suivent la règle des nombres. Autant de nombres, autant d'espèces. D'où la gradation des êtres créés, et, dans ceux qui sont composés, la hiérarchie des parties ou des éléments. L'inégalité des êtres, qui, tout d'abord nous offense, comme leur multiplicité, qui, d'elle-même, nous agrée, manifeste la divine sagesse.

Saint Thomas insiste. La perfection de l'univers, qui consiste à représenter la perfection de Dieu, requiert cette inégalité entre les bienfaits divins. L'univers, réduit à un mode uniforme et à un degré unique de bonté, donnerait de la richesse infinie une idée ridiculement pauvre. Mieux vaut un univers où les êtres « corruptibles » trouvent aussi leur place ; mieux vaut un univers où certains éléments, dans leur être, comme dans leur activité, puissent défaillir. Cette bonté défectible n'est pas uniquement « privation » ou néant : elle contient sa part de réalité, et,

par suite, son degré de bien ; elle rend, elle aussi, témoignage à la simple et infinie perfection.

L'inégalité n'est donc pas, dans la création, un accident imprévu, ni même une résultante à laquelle se résigne le divin artiste, ou dont il tire parti après coup. Ce ne sont pas des mérites primordiaux, ni d'originales dispositions de la matière, qui expliquent cette diversité entre les individus, mais, comme fin dernière, la perfection divine, et comme fin immédiate, la perfection de l'univers.

Saint Thomas compare le monde à l'œuvre d'un architecte. L'architecte n'édifie pas une maison sur des fondations, il ne la couvre pas d'une toiture, il ne donne pas à chaque pièce une destination, il n'introduit pas, en un mot, la diversité dans sa construction, pour faire contre mauvaise fortune bon cœur, et pour mettre à profit des matériaux divers. Sans doute, parce qu'il n'est pas maître souverain et créateur de la matière, il devra subir les lois des éléments, et il lui arrivera de faire de nécessité intention. Mais, pour le Tout-Puissant, la variété de l'ensemble, par rapport à la variété des individus, est toujours, dans l'ordre de la finalité, principe, et non conséquence.

Saint Thomas poursuit les applications du théocentrisme avec une redoutable logique. Le théocentrisme de la divine bienveillance, et cette absolue liberté et cette inégalité, qui tiennent, comme le premier caractère, à l'infinie perfection du Créateur et à l'inévitable destination du monde : ces trois aspects d'une même vérité regardent le genre humain, comme elles regardent le monde tout entier. *Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem.* Dans le premier cas, comme dans le second, l'absolue perfection de Dieu requiert la relative perfection de l'ensemble créé ; celle-ci, d'ailleurs, qu'il s'agisse de l'humanité ou du monde, ne peut suggérer, que par le multiple et le divers, la réalité qui, dans le divin modèle, est, tout à la fois et pour la même raison, simple et infinie. Et dans l'humanité et dans le monde, la variété de l'ensemble est directement voulue, et elle règle la valeur respective des éléments. Le partage des hommes en

prédestinés et réprouvés ne s'impose pas à la volonté de Dieu comme une donnée toute faite, dont il aurait à tirer le meilleur parti possible. Dieu a voulu, non pas d'une volonté de résignation, mais d'une volonté d'initiative, manifester sa justice et sa miséricorde. Dans les élus qu'il épargne, il représente l'aspect miséricordieux de sa perfection ; dans les réprouvés, qu'il punit, il en montre la juste rigueur. Les uns et les autres concourent à une représentation plus fidèle de l'infinie perfection, que si les seuls élus en formaient la trame. Si donc nous conservons au mot de bonté la signification que lui donne la doctrine thomiste, et si par là nous entendons la perfection même d'un être, nous admettrons que la divine bonté se manifeste par cette inégalité que nous sommes tentés de maudire.

Parce que Dieu est non seulement bon, mais la bonté même, c'est-à-dire la perfection absolue et la réalité infinie, nous comprenons que sa bienveillance ait des caractères qui déconcertent notre idéal de bienveillance humaine :

La bienveillance divine a Dieu lui-même pour fin ;

Nécessairement limitée, elle l'est aussi librement ;

Ses dons sont inégaux.

Notre imprudence et notre irréflexion nous portent à juger qu'une telle bienveillance est mesquine ou même cruelle. Encore faut-il poursuivre l'analyse. Au terme, sans doute, il nous apparaîtra que la bienveillance de Dieu, loin de lui être inférieure, dépasse infiniment notre idéal, et qu'elle doit plutôt nous confondre que scandaliser notre cœur. Nous n'avons jusqu'ici indiqué que les apparentes restrictions de l'amour de Dieu pour ses créatures ; et c'était une contradiction bien étrange, que la perfection même de cet amour fût la cause de son imperfection. Elle se résout, dans la doctrine que nous exposons, non pas par l'introduction d'un principe nouveau ou complémentaire, mais par le développement de la vérité même qui, tout d'abord, nous scandalise.

Dieu est absolument et infiniment parfait. De là, les apparentes restrictions de son amour pour ses créatures.

De là, aussi, l'incomparable vertu et l'ineffable réalité de cet amour.

II

Au-dela de l'Idéal Humain

La bienveillance divine, qui, de prime abord, semble contredire notre idéal humain, ou rester en deçà, véritablement le justifie ; et, si elle le dépasse, c'est en prolongeant jusqu'à l'infini les perspectives qu'il nous ouvre.

Avant tout, qu'exige ce cœur humain, dont nous voulons faire la règle de tout amour et de toute bonté ? Que cherche, pour poser le problème dans sa généralité, toute nature créée ? Le naturalisme et l'humanisme ne protestent contre les caractères de la bienveillance divine, que faute de comprendre dans toute sa portée leur propre signification. Seul, l'amour du Créateur pour ses créatures fournit de leurs nécessaires et communes aspirations une explication intégrale.

1. *Le Théocentrisme est naturel*

Nous trouvons contraire aux vœux de la nature que, dans son activité extérieure, comme dans sa vie intime, Dieu lui-même soit le véritable objet de son amour, et que seule la divine perfection à glorifier soit la raison des divins bienfaits ! Reconnaissons mieux dans quel sens et vers quel terme tendent les créatures. Le terme ne diffère pas du principe. D'un mouvement inéluctable, toutes les natures créées, chacune à leur façon, se portent vers le Créateur. Il est naturel et il est nécessaire que, par le fond de notre être et de notre activité, nous préférions à notre bien particulier, le bien divin.

Cette interprétation de la tendance fondamentale des

êtres créés s'accorde-t-elle vraiment avec la doctrine thomiste de l'amour ? Que les partisans de la théorie extatique l'adoptent, pour fonder en nature, et pour établir en fait comme en droit, l'universelle convergence des créatures vers le Créateur : on le comprend. Définissant l'amour humain par l'oubli de soi, le sacrifice et l'extase, ils écartent sans peine du théocentrisme le reproche d'inhumanité, et ils trouvent une correspondance naturelle entre les exigences de la volonté divine et l'abnégation de l'appétit créé. Mais, disciple d'Aristote, Saint Thomas fait de l'amour de soi le principe et le type de tout amour. Comment, dès lors, harmoniser l'amour humain et l'amour divin ? Comment raccorder les tendances de la nature avec la volonté de Dieu ? Si, dans une âme humaine, la liberté, aidée d'un secours supérieur, parvient à faire prédominer le théocentrisme sur l'égoïsme, un tel triomphe fera violence à la nature ; la nature sera vaincue, mais non transfigurée, par la grâce.

Saint Thomas n'accepte pas cette contradiction entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, pas plus qu'il n'admet d'opposition fondamentale, ni même de solution de continuité, entre l'amour de convoitise et l'amour de bienveillance.

Cette radicale distinction ne s'impose que dans le cas d'êtres mutuellement et totalement indépendants. De tels êtres, en effet, représentent bien, à l'égard les uns des autres, des systèmes clos, des individus séparément unifiés. Le bien de ceux-ci ne se continue pas dans le bien de ceux-là. L'amour de soi exclut, comme tel, l'amour d'autrui. Le désintéressement signifie sacrifice. Si donc la personne humaine trouvait en elle-même et en elle seule l'être et l'unité, elle ne saurait, à la fois, aimer Dieu et s'aimer d'un amour de préférence. Entre les deux termes il faudrait choisir. Mais une telle indépendance et une telle suffisance ruinent évidemment la notion même de créature. Toute la métaphysique ,science de l'être, consiste à développer cette vérité primordiale : que seul l'Etre premier

existe d'une réalité plénière et indépendante. La théologie y ajoute que l'unité divine subsiste et s'achève dans les trois Personnes. Les individus créés ne possèdent pas plus la parfaite unité, qu'ils ne représentent l'être infini. *Ens et unum convertuntur.* Tant vaut la réalité, tant vaut l'unité. Les conditions du premier terme conditionnent le second.

Ainsi se rejoignent, dans la doctrine thomiste, deux principes qui semblent diverger sans espoir de rencontre. C'est l'amour de soi qui stimule toute activité créée ; mais c'est l'amour de Dieu qui explique l'amour de soi. L'individu ne se comprend et ne s'achève qu'en Dieu. En poursuivant son bien propre, c'est le bien absolu, consciemment ou non, qu'il recherche.

Saint Thomas propose trois formules principales de cette dépendance de la créature à l'égard du Créateur, qui explique tout à la fois, l'unité véritable des êtres créés et leur appétition fondamentale.

D'abord, la créature se rapporte au Créateur, comme l'image au modèle. La valeur relative des êtres créés et leur perfection n'existent et ne croissent qu'en raison de leur ressemblance avec l'Exemplaire divin.

Représenter en des copies diverses et inégalement défaillantes l'infinie perfection, fait toute la réalité et la seule unité véritable des créatures. Comment cette relation de l'image, si lointaine et si faible qu'elle soit, au modèle suprême, fonde la réalité, l'unité, les aspirations et le bien de la créature, on le comprend mieux, si, de cette dépendance essentielle, l'on rapproche des exemples de moindre similitude. Ces exemples confirmeront, en effet, par un argument *a fortiori,* l'explication thomiste de l'unité et de l'appétition dans les créatures. Des êtres qui, par leurs tendances, leur constitution, leur commune origine, leur apparence ou leurs dispositions morales, se ressemblent, forment déjà une société : groupe, genre, classe, famille, s'il s'agit d'affinités physiques et matérielles ; association proprement dite, si l'on met en commun des pen-

sées, des buts, un idéal. De ces exemples déjà il ressort que l'unité des êtres créés n'est pas absolue, parfaite et immuable. On comprend l'impossibilité de monades closes et d'égoïsmes efficaces. Pour se trouver et pour « vivre sa vie », l'individu doit sortir de lui-même.

Mais de la créature au Créateur, le rapport n'est pas une similitude accidentelle ou secondaire, un simple complément et une détermination ultérieure de l'être créé lui-même. La créature et le Créateur ne représentent pas deux termes égaux et réciproquement indépendants, que joindrait simplement un lien d'amitié. La société est plus intime, puisque, par son être même, la créature ressemble au Créateur, et que cette divine ressemblance fait toute sa réalité. Si Dieu est le Grand Séparé, et si du côté divin, l'indépendance est parfaite, la créature est radicalement indigente, et, de son côté, la dépendance est totale. Tous les êtres créés sont essentiellement des images.

A mesure qu'on la précise, cette première expression des rapports qui suspendent la créature au Créateur se transforme en une seconde formule.

Les créatures sont essentiellement parties et participations : parties de l'univers, participations analogiques de l'être divin. Si, ornées de raison et de liberté, elles prétendent ériger leur autonomie relative en absolue souveraineté, et usurper soit l'unité composée du tout créé, soit l'unité simple du seul Etre véritablement indépendant, elles méconnaissent, tout ensemble, leur condition et leur bien propre.

La théorie du tout et de la partie que l'on rappelle ici, se décompose en deux stades. Elle envisage successivement : le rapport spatial de parties formant un ensemble, ou de membres composant un corps ; et le rapport essentiel, soit de la matière à la forme, soit de l'individu à l'espèce, soit du bien particulier et dérivé au bien universel et original. Dans les deux cas, d'ailleurs, il est naturel que l'être partiel demeure subordonné à l'être total ; et son bien propre demande qu'il ne sépare pas sa cause de la cause générale

Ainsi voyons-nous que la main s'efforce, à ses risques et dépens, de parer le coup qui menace la tête et tout l'organisme. Ainsi, dans l'individu, le bien individuel se sacrifie, ou s'identifie, aux intérêts de l'espèce.

Il s'agit plutôt d'identification ou d'union, que de sacrifice. Entre des termes situés sur le même plan et, à l'égard l'un de l'autre, indépendants, entre deux êtres égaux dont l'un n'est pas la raison du second, une telle communauté d'intérêts ne se comprendrait pas. L'un ne saurait aimer l'autre plus que lui-même. Leurs intérêts respectifs ne se rejoignent pas. Mais, quand un premier terme fournit au second toute sa raison d'être et toute sa perfection, le second terme, dans son intérêt propre, aime le premier d'un amour de prédilection. — L'amour de convoitise, naturellement et logiquement, se prolonge et se transforme en amour de bienveillance. L'amour de bienveillance ou amour d'autrui, est une extension de l'amour de soi. Saint Thomas n'abandonne pas le principe aristotélicien de la théorie « physique » ou naturelle de l'amour. Mais,en maintenant que l'individu s'aime tout d'abord lui-même, et en raison de son unité, il élargit et précise les notions d'individu, de « soi » et d'unité.

Pour voir comment la théorie s'applique au rapport de créature à Créateur, et comment elle fait une loi naturelle de la préférence de tout être créé pour son Dieu, il suffit de remarquer que Dieu est le bien de tout bien. La perfection divine dépasse infiniment, contient éminemment, et seule explique, toute réalité. Qu'est-ce que le bien d'une espèce animale, le bien même de l'humanité, en regard de la perfection infinie ? Et, si étroitement qu'une créature dépende d'une autre créature, quelle que soit, dans une société ou dans un organisme, la solidarité des membres avec le corps : quelle dépendance est comparable à celle qui rattache notre être même à Dieu ? Dans une acception réservée et à un titre exclusif, Dieu, que sa transcendance préserve de toute compromission et de toute confusion avec les êtres finis, est cependant leur bien commun et le bien

général. « Lorsque c'est à Dieu qu'on songe, il faut dire : *hoc ipsum, quod est, alterius est.* » (1).

Aussi naturellement toute créature aime Dieu d'un amour de préférence. Angéliques ou humaines, spirituelles ou matérielles, dépourvues de raison ou de sensibilité, toutes les créatures, chacune à leur façon, tendent naturellement vers Dieu, d'un mouvement profond que d'autres mouvements superficiels peuvent contredire, mais que nulle force ne saurait annuler ou renverser. *Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus ; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam se ipsam.* (*Quodl. I.* a. 91).

Peut-on aller plus loin, sous prétexte de confirmer l'union nécessaire de la créature avec le Créateur ? Si, de l'idée de ressemblance on passe naturellement, et en toute sécurité, à l'idée de participation, il semble qu'il faille s'arrêter à cette deuxième formule, sous peine de compromettre la transcendance divine.

Cependant la théorie de la participation ne donne pas le dernier mot de la doctrine thomiste. Les deux termes restent en présence : l'amour de Dieu et l'amour de soi ; et, s'ils ne s'opposent plus, néanmoins ils subsistent ; ou, si le premier seul finalement demeure, il triomphe aux dépens du second. L'ambition de Saint Thomas n'est pas de résoudre seulement, ou de trancher le conflit, mais de le supprimer, en dénonçant l'illusion qui l'engendre. Nous voyons double ce qui est unique. Nous divisons en deux tendances distinctes, sinon contraires, l'amour de soi et l'amour de Dieu. Alors, pour rétablir l'unité, ou bien nous sacrifions le premier terme au second, — c'est la théorie « extatique » ; ou bien nous essayons de restaurer l'harmonie et la continuité, en évoquant la dépendance de la créature à l'égard du Créateur, et en prolongeant l'amour de soi en amour de Dieu, — c'est la théorie « physique ».

(1) Rousselot : *Pour l'histoire de l'amour au Moyen Age.*

Mais la dualité que l'on suppose dans les données du problème, exclut d'avance toute solution véritablement unitaire.

C'est à cette dualité initiale qu'il faut, tout d'abord, appliquer la critique. La créature et le Créateur représentent, certes, deux termes distincts. Notre ignorance et notre science concourent, l'une et l'autre, à nous donner le vif sentiment de cette distinction. Parce que, pour nos sens, Dieu est invisible et silencieux, parce que notre raison ne parvient pas à le définir, nous sommes tentés de l'éloigner infiniment de nous. Parce que nous savons d'autre part, que l'Être Premier est incomparablement et réel et parfait, notre esprit se garde de le classer dans une de ses catégories familières. La sagesse humaine, pas plus que l'humaine ignorance, ne s'accommode du panthéisme.

La créature et le Créateur représentent deux termes distincts. Là est la vérité. Mais voici comment s'y greffe l'erreur : A cette légitime et nécessaire distinction, nous substituons, ou ajoutons, un dédoublement illusoire. De ce que les créatures sont distinctes de Dieu, inconsciemment, nous concluons : que, dans les créatures, l'amour de soi et l'amour de Dieu se distinguent aussi ; que notre bien n'est pas le bien divin ; et que nos aspirations ne proclament pas sa volonté. D'où le problème : « Aime-t-on Dieu plus que soi ? et si, en droit ou en fait, l'amour divin l'emporte, comment peut-on dire que l'amour de soi est le principe et le type de toute appétition ? »

Ainsi, deux termes sont réellement distincts, et, peut-on dire, infiniment distants : Dieu et la créature.

Puis, comme si cette dualité commandait ce dédoublement, nous imaginons que sont distincts aussi l'amour de soi et l'amour de Dieu.

Saint Thomas dénonce et repousse cette conclusion ; et ainsi, de la théorie de la participation, qui elle-même précise la théorie de la similitude, il passe à une troisième formule, laquelle, identifiant, non pas l'être divin et l'être créé, mais dans l'être créé l'amour de soi et l'amour de

Dieu, peut s'appeler : la thèse de l'unité. Non pas que l'amour de Dieu se réduise à n'être qu'une forme de l'amour de soi. C'est l'amour de soi qui est une forme de l'amour de Dieu.

Cette explication radicale de toute appétition créée par l'universel amour de Dieu, ne paraîtra surprenante ou arbitraire, que si l'on perd de vue la fin des créatures. Mais, pourvu que l'on se rappelle que Dieu est cause première en tout ordre de causalité, et qu'à ce titre il donne aux êtres créés leur attirance, comme leur efficience, à l'égard des autres créatures : on comprendra que toute la création converge vers le bien absolu, et qu'en des manifestations, variables suivant les espèces ou les individus, une même tendance essentielle anime l'univers. A l'unité d'origine, d'exemplaire et de but correspond l'unité d'appétition. Affirmer que tout être créé, en chacune de ses aspirations, désire Dieu plus profondément que l'objet particulier qu'il vise, c'est, en d'autres termes, répéter que, pour toutes les créatures, la fin dernière est, à meilleur titre, cause finale que les fins prochaines et particulières.

La même vérité nous apparaît d'un autre point de vue, ou sous une autre forme, lorsque nous considérons que Dieu, étant le bien suprême, et, par conséquent, le bien total et universellement efficace, est, pour toutes les créatures, leur bien propre.

Que le théocentrisme s'accorde avec les aspirations de la nature ; que l'homme, en particulier, subordonne, ou identifie, son bien personnel au bien absolu et au vouloir divin : voilà une conclusion qui, pour logique qu'elle soit et conforme aux principes de la métaphysique, n'en contredit pas moins, à première vue, et l'expérience psychologique, et la théologie et la morale.

Tout d'abord, la psychologie la plus élémentaire ne nous apprend-elle pas que l'homme est naturellement égoïste ? Et, si nous trouvons l'explication systématique et la peinture trop sombre, lorsque des moralistes réduisent la vertu elle-même à un égoïsme hypocrite et raffiné, ne leur fai-

sons-nous pas, du moins, une concession qui suffit à ruiner la doctrine du désintéressement naturel, et, en proclamant la nécessité de combattre l'égoïsme pour pratiquer la vertu, n'admettons-nous pas la naturelle persistance de cet égoïsme ?

Les mots : nature, naturel, naturellement, comportent des sens différents ; et de cette ambiguïté vient toute l'objection. Le mouvement naturel qui oriente toute créature, et l'homme en particulier, vers Dieu, ne naît pas de la *réflexion et de la liberté.*

Saint Thomas distingue ici, dans l'homme, l'être de nature et l'être de raison. S'il est vrai que la nature de l'homme comporte, au premier chef, une âme qui raisonne, réfléchit, et choisit, la nature dans l'homme signifie encore autre chose. Elle n'exclut pas, certes, l'élément spirituel, mais elle n'en retient que ce qui prévient les libres déterminations, et leur résiste, ou plutôt toujours s'y retrouve. Sans délibération, nous voulons le bien, et nous aimons le bonheur. Ici la nature se manifeste, la nature dont parle Saint Thomas, celle dont la volonté divine devance toute délibération et emporte toute résistance. Rarement, du reste, nous saisissons à l'état pur et isolé un acte de nature. La volition naturelle se trouve généralement engagée dans une volition libre. Mais son action s'y décèle par le double caractère de la nécessité et d'une ambition infinie.

Vainement, pour accorder les deux termes, la liberté s'ingénie, soit à diviniser l'être créé, le fini, soit à humaniser l'appétit du divin : son inquiétude même manifeste une volonté profonde qui dépasse toute solution terrestre du problème.

Comme être de la nature, l'homme veut toujours Dieu, et inconsciemment il aime Dieu plus que lui-même. Comme être qui raisonne, il peut se méprendre et se donner le change sur la signification et la portée de son appétition naturelle. Il traduit, d'abord, cette tendance dont la direction est si précise, mais dont le but n'est pas visible, en appétition du « bien en général ». L'expression n'est pas

fausse, mais elle reste vague, et l'ambiguité peut en naître. L'erreur métaphysique et morale est commise, lorsque, remarquant qu'il ne peut aimer d'amitié le « bien en général », être non subsistant, l'homme se considère lui-même comme le terme de ses désirs. Alors que son rôle naturel est de procurer le bien du tout, en procurant le bien de la partie qu'il est lui-même ; il se conçoit comme indépendant et souverain, et au bien total il prétend opposer son bien.

Cependant la raison se corrige elle-même ; et, après avoir contredit la nature, elle en justifie la tendance. Malgré ses prétentions et ses révoltes pratiques, elle se convainc que l'homme n'est pas une fin dernière ni un tout définitif. Ainsi elle maintient ouvert le chemin de la vertu.

« La vertu consiste à ne point se proposer pour fin d'autre tout que l'ensemble complet des êtres, dont le bien coïncide avec le bien de Dieu même, et à toujours agir comme si l'on avait la vision que l'appétit du « bien en général » n'est qu'une expression, conforme à la nature des animaux raisonnables, du désir qui suspend tout être à Dieu ! » (1).

Nous disons que le théocentrisme est fondé en nature. A cette affirmation la théologie ne s'oppose-t-elle pas ? La nature primitive et innocente, *natura integra*, répondait docilement à la pensée divine. Mais la nature déchue, *natura corrupta*, ne s'est-elle pas elle-même condamnée à la révolte ? *Homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum, et ita Deum diligebat plus quam se ipsum et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.* (la 2 ae, q. 109, a. 3).

Ce texte rappelle la déchéance originelle ; mais, en mê-

(1) Rousselot : *Op. cit.*, p. 18.

me temps, il en fixe les limites. Par sa volonté libre, l'homme peut repousser Dieu et méconnaître son véritable bien. En ce sens, l'ordre primitif est troublé. Mais l'homme ne saurait modifier l'orientation de ses facultés mêmes et de tout son être. La nature, ainsi entendue, se porte irrésistiblement vers Dieu.

L'objection théologique se présente sous une autre forme. Aimer Dieu par-dessus tout, plus que soi-même, c'est, observe-t-on, exercer la vertu même de charité. Or, un tel acte et un tel état se rapportent à l'ordre surnaturel ; ils n'expriment donc pas une disposition de la nature.

Ici, le malentendu ne vient pas du mot : nature. C'est le mot amour, qui comporte deux sens. Il peut signifier la tendance de l'être créé vers l'auteur de la grâce. Le second mouvement relève seul de la vertu théologale de charité.

Du point de vue de la morale, l'explication thomiste du théocentrisme provoque une troisième objection. Cette explication, qui tente d'unifier dans le cœur de l'homme, l'amour-propre et l'amour de Dieu, et de supprimer les conflits, ne contredit-elle pas la notion même du devoir ? Pratiquement le devoir ne signifie-t-il pas, à divers degrés, sous une forme ou l'autre, sacrifice, ou, en tout cas, désintéressement ?

Sans doute, de la nature même de l'homme, qui n'est pas esprit pur, il résulte que son bien privé ne coïncide pas totalement avec le bien absolu. Une part du premier doit être sacrifiée au second. Souvent la jouissance d'un bien « sensible » est incompatible avec la pratique ou l'acquisition du bien « honnête ». Mais, remarque saint Thomas, en même temps que l'homme sacrifie au bien absolu et divin, il sacrifie à son véritable bien.

Tout sacrifice d'un bien des sens à un bien de l'esprit, en étant un sacrifice à Dieu, est nécessairement aussi un sacrifice à soi-même. L'esprit, en effet, est l'homme même, plus vraiment que le corps. Or, non pas en vertu d'une disposition arbitraire et positive de Dieu, mais suivant une loi fondée sur l'essence de l'esprit, et tout aussi naturelle

que les lois qui régissent le monde physique, sacrifier la sensualité à l'ordre universel, à la « Loi éternelle », c'est se gagner soi-même, c'est avancer, c'est améliorer son esprit.

D'un autre pôle de la morale : celui de la dignité humaine, vient une nouvelle objection. Et cette fois la théorie « physique » de l'amour n'est pas seule visée ; toute doctrine qui subordonne la personne humaine à une fin ultérieure, — que, d'un terme à l'autre, elle admette ou non continuité, — est en cause. La personne humaine n'est elle pas un bien en soi ? Et n'est-il pas contraire à sa dignité que, par sacrifice ou identification à un bien supérieur, elle s'anéantisse ?

Saint Thomas lui-même fournit la matière de l'objection. Il admet que la Providence gouverne pour elles-mêmes les créatures raisonnables, et qu'elles les dirige non seulement en vue des intérêts de l'espèce, mais pour leur bien individuel. Telle est la doctrine exposée aux chapitres 112 et 113 du troisième livre *Contre les Gentils.* La nature de l'âme, les attributs de la volonté et de l'intelligence : autant d'arguments qui démontrent la dignité absolue de la personne humaine.

Si engagé qu'il soit dans la matière, l'esprit humain est incorruptible et naturellement immortel. De ce premier chef, il possède, non pas la valeur transitoire d'un moyen ou d'un instrument, mais la valeur permanente d'une fin véritable.

Partiellement affranchi de la nécessité par l'effet de la connaissance intellectuelle, l'homme, dans un domaine qui, précisément, est humain, est maître et responsable de son activité. Ainsi apparaît-il encore que l'autonomie de la personne humaine est fondée en nature.

Par la connaissance intellectuelle et par l'amour, l'homme atteint consciemment et en elle-même la fin suprême de l'univers.

Sa condition n'en fait donc pas un simple instrument, et le témoin aveugle, de la gloire divine. D'où une troisiè-

me raison d'affirmer que l'homme n'est pas une chose, mais qu'il a une valeur propre.

Enfin, si l'esprit humain ne se confond pas avec l'univers, il participe pourtant à la dignité et aux prérogatives du tout. Concevant l'être même dans sa généralité, il n'est en principe étranger à aucun être. La créature intellectuelle ne reste pas élément ou partie du tout ; elle le comprend, et, dans la mesure même de sa connaissance, s'identifie avec lui.

Que manque-t-il à une telle doctrine pour que, devançant le Kantisme, elle conclue que l'homme est une fin en soi ?

Saint Thomas prouve uniquement que la créature ne saurait avoir pour fonction dans le monde d'être utile à d'autres êtres, de leur servir d'instrument ou de moyen. Ses arguments n'ont pas pour but, ou pour résultat, d'établir l'indépendance de l'homme à l'égard de l'univers et à l'égard de Dieu. Qu'il se rapporte à Dieu et à la perfection de l'univers, cela n'implique pas que toute sa valeur soit d'être un instrument .

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsae ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi.

L'argumentation thomiste confirme, au contraire, la doctrine du théocentrisme. C'est par son union avec l'univers et avec l'auteur de l'univers, que la créature raisonnable acquiert sa valeur propre.

« L'individualité d'une nature spirituelle a une valeur définitive, à cause de sa capacité d'atteindre Dieu tel qu'il est, et de son affinité avec le tout. » (1).

Ainsi, loin de contredire la nature et de blesser le cœur humain, la doctrine du théocentrisme explique la nature à elle-même, et elle établit, tout ensemble, la dépendance et la dignité de la personne humaine.

(1) Rousselot : *Op. cit.*, p. 19.

2. *L'amour le plus efficace*

Si le propre de l'amour est de vouloir le bien de l'être aimé, cependant l'amour créé n'exerce qu'une bienveillance doublement limitée. D'abord, à son origine, l'amour créé n'est pas cause, mais effet : il ne produit pas le bien ; c'est le bien, à des degrés et sous des formes variables, qui fait naître l'amour. Sans doute, l'être aimant veut ensuite que, dans l'être aimé, le bien qui l'attire, se conserve et se développe. Mais l'efficacité de l'amour créé reste singulièrement dépendante et bornée.

Tout autrement se manifeste la bienveillance divine. D'abord, la créature tient du Créateur, avec l'être même, toute perfection. *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.* Puis, dans la bienfaisante action des êtres créés, la Cause Première conserve évidemment le rôle primordial. *Principalius agit Causa Prima.*

3. *L'amour le plus désintéressé.*

Dieu manifeste pour ses créatures l'amour le plus désintéressé.

Deus est maxime liberalis; — ipse solus liberalis proprie dici potest.

La seconde formule nous avertit qu'il faut prendre la première, non seulement au sens relatif, mais encore au sens absolu. Le superlatif employé : *maxime liberalis,* comporte les deux acceptions. Dieu est de tous les êtres le plus désintéressé. Mais le superlatif relatif reste bien en deçà de la vérité. Dieu est, en réalité, totalement et parfaitement désintéressé. De son œuvre, il ne reçoit et n'attend aucun accroissement de bonheur et de perfection. Seules les créatures y trouvent profit.

Dieu, pour reprendre une comparaison de Saint Thomas, n'est donc pas le chef militaire à qui les soldats procurent la victoire. Dira-t-on que le soldat, du moins, pratique le désintéressement ? On ne saurait, sans réserves, l'affirmer.

Fût-il mû par le plus noble des mobiles : celui du devoir, il trouverait encore dans l'effort et dans le sacrifice, et inconsciemment il y chercherait, un avantage, qui, pour être dans l'ordre moral, n'en est pas moins précieux.

Dieu seul peut être désintéressé, précisément parce qu'il est la Fin Dernière, à laquelle tout se rapporte, et qui ne se rapporte à aucun autre but. S'il pouvait acquérir des avantages et des accroissements, il ne serait plus l'Etre infini et toute perfection.

Dieu n'est pas une fin au sens ordinaire du mot. Ce n'est pas une fin que les créatures édifient et produisent, comme la maison à construire est la fin de l'architecte, comme la santé à procurer est la fin du médecin.

Ajoutez la créature et le Créateur : la somme des deux termes n'enrichit en rien le premier. Ou plutôt le fini ne peut avec l'infini former une addition.

Il ne s'ensuit pas qu'il faille proscrire, comme vaine et mensongère, une expression traditionnelle, et que travailler pour la gloire extérieure de Dieu soit travailler pour le néant. Avec la même insistance, Saint Thomas répète et qu'il est inutile à Dieu et qu'il est convenable à sa dignité, de manifester sa gloire dans le monde. L'œuvre divine est certes utile, d'une incomparable utilité, mais utile aux créatures.

4. *L'amour le plus universel.*

De la bienveillance, nous attendons qu'elle soit, non seulement désintéressée, mais généreuse, large, universelle. Les bornes de notre intelligence, de notre cœur et de notre pouvoir, imposent à la bienveillance humaine d'étroites limites. Mais notre idéal demande toujours une bienfaisance qui se répande sans réserves et sans exception.

Or, à cet idéal de bienfaisance vraiment universelle, Dieu seul répond.

L'amour de Dieu s'étend à toutes ses créatures; et sa Providence prend de chacune un soin particulier et immédiat.

Si, de sa bienfaisance, Dieu excluait une seule créature, cette créature cesserait aussitôt d'exister. De qui donc, en effet, la créature tient-elle son être même ? De qui, son activité ?

Voluntas Dei est causa omnium rerum... Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum : unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, Deus omnia quæ sunt amat.

Nous retrouvons ainsi la vérité qui vient d'être rappelée. En même temps que souverainement universel, l'amour du Créateur pour ses créatures apparaît à la raison pleinement et radicalement efficace.

Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. (1a, q. 20, a. 1).

Après avoir affirmé et positivement démontré l'universalité de l'amour divin, Saint Thomas l'expose d'un autre point de vue, et il prouve l'impossibilité du contraire. Il reprend et commente la parole des Ecritures : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Dieu ne saurait haïr aucune de ses créatures. Qu'est-ce que haïr, sinon vouloir le mal de l'être détesté ? Or, la volonté divine exclut semblable disposition. *Voluntas Dei ad malum inclinari non potest.*

La volonté divine n'a qu'un objet véritable et une raison suffisante : la divine perfection. C'est à cause de cette perfection et pour la manifester, — autant, du moins, que dans le fini, peut se refléter l'infini, — que Dieu donne à sa volonté d'autres termes. Dieu ne veut que susciter des images de sa bonté. Or, représenter, à un degré ou l'autre, l'infinie réalité, fait pour les créatures, toute la substance et toute la vérité du bien. Ainsi la volonté de Dieu n'est qu'amour pour ses créatures.

Toutes les causes aiment à leur façon leurs effets : les parents, leurs enfants ; le poète, ses poésies ; l'artisan, son œuvre. Bien plus nécessaire est-il que Dieu, cause de tout, ne haïsse rien.

Il semble pourtant difficile de nier sans réserves, qu'il y ait des haines divines. Contre les arguments, si démons-

tratifs qu'ils soient, s'élève la parole de Dieu même: *Omnia enim hæc sunt quæ odi.* Dieu assurément déteste le péché. Mais le péché est-il une chose ou un être qui existe ? Saint Thomas applique au mal moral la doctrine qui concerne le mal en général. Aucun mal n'a de réalité positive. Le péché n'est pas une créature. *Hæc autem non sunt effectus ut res subsistentes.*

Cependant la volonté du Créateur semble avoir des préférés, et, par conséquent, faire des sacrifiés. A l'égard des êtres ou des choses que Dieu subordonne à des fins supérieures, dira-t-on que l'amour inspire encore la divine conduite ?

Quant à l'impunité du pêcheur Dieu préfère le triomphe de la justice, et au bien particulier l'ordre général, peut-on soutenir que, dans les deux cas, le premier terme soit un objet d'amour ? Même alors, Saint Thomas se refuse à reconnaître en Dieu de la haine, et il maintient que la volonté divine est tout amour. C'est l'amour, c'est la volonté du bien, qui l'emporte, quand à un bien supérieur il subordonne un moindre bien. (1.C.G., c. 96).

Comme l'amour de Dieu explique toute existence, la Providence s'étend immédiatement et distinctement à tous les êtres. Ne les connaît-il pas individuellement ? Et sa volonté bienfaisante n'est-elle pas pour tous le principe de leur bonté propre ? La Providence ne saurait dès lors se borner aux ensembles, encore moins rester indéterminée.

Fait-on valoir que, dans nos sociétés, le souverain ne réunit pas entre ses mains le gouvernement général et la direction des détails ? Saint Thomas rappelle, avec les deux causes qui, dans l'ordre humain, soustraient au gouvernement supérieur l'administration du détail, les deux raisons qui interdisent d'appliquer à Dieu cette loi. Le chef humain le plus attentif et le plus clairvoyant ne peut embrasser l'ensemble et les éléments. Fût-il parfaitement renseigné sur le tout et les parties, il lui manquerait et le temps et les forces pour organiser et assurer l'ordre à lui seul. Le gouvernement divin échappe à ces limites. A Dieu

tout est présent ; tout dépend de lui. Nulle intelligence créée n'opère que par la vertu de Dieu. Il demeure, dans le détail et dans l'ensemble de sa création, l'intelligence universelle et le pouvoir partout agissant. Concevrait-on, dès lors, que sa Providence restât lointaine et générale ?

On devrait, dans cette hypothèse, admettre ou que Dieu méprise le détail de son œuvre, ou que sa dignité lui interdit d'y prendre garde. Dieu méprisant l'œuvre qu'il a faite et qu'il conserve : est-il besoin de discuter une telle supposition ? Quant à la seconde qui écarte de Dieu, comme indigne de ses soins, le détail de l'univers et de son histoire, moins injurieuse, à première vue, pour la sainteté divine, elle confond également la logique. Si Dieu peut, sans déchoir, intervenir directement, par sa causalité souveraine, en toute action de ses créatures, comment s'abaisserait-il quand sa pensée prévoit directement et ordonne en détail le jeu des causes secondes ? *Dignius est provide aliquarum rerum ordinationem excogitare quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, nullo modo ejus dignitatem commaculat, si circa hæc singularia immediate providentiam habeat.*

De cette vérité : que Dieu agit dans l'univers, non à la manière d'une force nécessaire et aveugle, mais comme intelligence et volonté, Saint Thomas ne tire pas seulement la réponse à une objection ; il en conclut positivement une providence immédiate et, dans le sens distributif comme dans le sens collectif du mot, universelle. Comment, en effet, contester le caractère providentiel d'une action qui s'exerce par l'intelligence et la volonté ? Une action qui se définit de la sorte ne comprend-elle pas l'idée même de la Providence ?

La même conclusion s'impose, quand on considère l'action divine, non plus en elle-même et dans ses attributs d'intelligence et de volonté, mais dans son terme créé qui est l'être même, comme tel. Des concepts : animal, arbre, homme, ou des êtres concrets et singuliers : tel animal, tel arbre, tel homme, quels sont les plus réels, quels sont les

plus existants ? Les individus possèdent évidemment plus de réalité que les notions générales. L'universel même ne subsiste et ne se réalise que dans le singulier. L'action divine, dont le terme est l'être, comme être, atteint donc principalement êtres et choses individuels. Or, suivant la remarque faite plus haut, l'action divine, qui est tout intelligence et volonté, implique nécessairement action providentielle. Une fois de plus, nous devons conclure que la Providence s'étend immédiatement et distinctement à toutes ses créatures.

Considérons encore le terme de l'action divine. Il est être avons-nous dit. Il faut ajouter qu'en raison et dans la mesure de sa réalité, il est indissolublement bon.

Tous les êtres créés, en des images diverses, reproduisent la perfection divine. De la sorte, ils atteignent tous le but de la création. A cette infaillible orientation, peut-on contester le titre de providence ? (3 C. G., c. 75 et 76).

La Providence dirige souverainement toutes ses créatures. Elle ne fait pas d'exception ; elle ne commet pas d'oubli ; elle est universelle.

Bien qu'il soit attentif à tous les êtres, ou plutôt en raison même de cette infaillible attention, Dieu n'est pas niveleur ; il ne confond pas les espèces et ne trouble pas l'ordre de l'Univers.

En ce sens également, il exerce une bienfaisance *universelle.*

Deux groupes d'êtres individuels composent la création: ceux qui doivent durer d'une existence définitive et qui, par conséquent, essentiellement, contribuent à la perfection du monde : ceux dont l'être éphémère n'a pas de valeur absolue, et dont le rôle est de servir les premiers. La bienfaisance divine assure également que les uns et les autres remplissent leur fonction ; mais elle y pourvoit diversement : elle traite les premiers comme des fins (*propter se*), elle traite les autres comme des moyens (*propter alia*).

Suivant une remarque déjà faite, l'expérience intervient fréquemment dans la théodicée thomiste, mais à titre de

confirmation ou d'illustration. Les thèses elles-mêmes se déduisent de l'infinie perfection de Celui qui « est ». Par une déduction de ce genre, Saint Thomas établit la doctrine que l'on vient de rappeler. Nous savons déjà comment il démontre la dignité des natures intellectuelles. Par le même argument, il prouve qu'elles sont l'objet d'une providence particulière et d'intentions absolues.

Les deux thèses se déduisent de l'aptitude des natures intellectuelles à connaître et aimer Dieu, ce qui leur permet d'atteindre elles-mêmes et directement leur fin.

De l'infinie perfection, nous concluons encore que, dans la même espèce ou la même catégorie, Dieu subordonne le bien individuel au bien du plus grand nombre. Nous le concluons au nom de la sagesse de Dieu et de sa bonté même. A un moindre bien, c'est-à-dire, à une représentation plus restreinte de son être infini, il ne peut sacrifier un bien supérieur, c'est-à-dire, une plus riche image de sa perfection. *Non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius.* Là encore l'expérience peut suggérer ou confirmer la vérité ; mais c'est le raisonnement qui l'établit.

Le bien général auquel pourvoit la divine bienfaisance ne s'entend pas seulement au sens quantitatif du mot. Et même quand le nombre l'emporte au partage des divines complaisances, c'est, nous l'avons vu, parce qu'il représente une qualité supérieure.

Dieu ne sacrifie pas aux maux accidentels les natures, c'est-à-dire, les biens essentiels. Tel est pourtant le désordre qu'on voudrait imposer à sa Providence, quand on exige qu'elle supprime tel ou tel genre de mal. Logiquement, en effet, par un tel souhait, l'on prétend qu'il doit bouleverser l'activité propre des êtres et supprimer des tendances au bien. Le mal n'est jamais cause, effet ou but, qu'indirectement et en vertu d'un bien. Faut-il donc que Dieu détruise les natures ? *Providentiae non est naturas perdere, sed salvare.* Faut-il qu'il supprime une ou plusieurs catégories

de tendances vers le bien ? *Prohibere cujuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis non pertinet ad providentiam ejus qui est omnis boni causa.* (*De Prov.* art. IV. ad. 4 ; 3 C.G., c. 71, n. 3).

Nous avons remarqué, avec Saint Thomas, que le « bien de la multitude est plus divin que celui de l'individu. » Le mot de multitude suggère et signifie d'abord l'idée de *Majorité.* Mais la multitude représente surtout la divine perfection, quand elle veut dire *Ensemble* ; et le terme exprime toute bonté créée, quand il équivaut à l'*Univers.* Dans le rapport du tout à la partie, on peut donc distinguer trois degrés, trois échelons de perfection.

Toujours, si limitées qu'en soient la compréhension ou l'extension, un tout l'emporte sur les termes qu'il comprend et sur les éléments dont il se compose. Le principe est général. *Bonum totius praeeminet bono partis.*

L'architecte subordonne les fondations à la solidité de tout l'édifice, quand il les enfouit dans la terre. Pour que l'ensemble de la mélodie ait tout son charme, le musicien y interpose des temps de silence.

Mais le grand ensemble dépasse les plus hautes valeurs de ces touts partiels. L'ordre de l'univers offre aux regards de Dieu la plus belle image de ses perfections et fait l'objet de ses préférences. *Ultimus autem finis divinæ voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi... Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis est ordo universi.* (3 C. G., c. 74, n. 9).

Le raisonnement ne peut s'arrêter à l'ordre créé, si vaste et si compréhensif que soit l'univers. Le même principe démontre : et que Dieu doit préférer le tout à la partie ; et que le véritable objet de l'amour divin est Dieu même. Parce qu'il est universel, cet amour est théocentrique. *Divina bonitas comparatur ad omnia alia, sicut universale bonum ad particulare, qum sit omnis boni bonum.* (I. C.G., c. 41).

5. *Bienveillance radicale et prédominante*

A l'origine et au cours de l'œuvre divine, notre raison, à défaut de notre sensibilité, rencontre la bienveillance. Sous le nom de miséricorde, c'est la bienveillance de Dieu que SaintThomas nous montre antérieure et supérieure en ses effets à la divine justice. En vain l'on dira que la créature a des droits. Plus exactement, pour le regard divin, elle peut avoir des mérites, et présenter des titres soit au secours, soit à la récompense. Mais ces mérites eux-mêmes, ou ces exigences, qu'ils soient d'ordre naturel ou d'ordre surnaturel, supposent un point de départ, un sujet, une réalité donnée. Finalement on aboutit à un don gratuit de la divine bienveillance. *Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem ejus.*

Cette influence originelle de la miséricorde se continue dans la série des causes et des effets. Sa vertu y prédomine. *Cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur...*

6. *L'amour le plus intense*

Saint Thomas adopte le principe du Pseudo-Denis : *Amor est virtus unitiva.* D'une part, en effet, tout être nécessairement veut et désire son propre bien. On retrouve ici le principe de la théorie « physique ». D'autre part, l'amour consiste à vouloir et à désirer le bien de l'être aimé. Loin de s'exclure, les deux affirmations se complètent et concourent à définir l'amour. L'être aimant s'identifie en quelque sorte avec l'être aimé, et il ne distingue pas dans le bien qu'il souhaite, les intérêts de celui-ci et ses intérêts propres.

Si tels sont le principe et l'idéal de l'amour, on comprend quelle en est la mesure, Le degré d'unité qu'il atteint, ou qu'il rêve, en marque le degré d'intensité. L'amour est d'autant plus fort que le principe d'unité y est plus important et plus intime. *Quanto ergo id unde amans est unum cum amato, est majus, tanto est amor intensior... et rur-*

sus, quanto id, ex quo est unio, est magis intimum,... tanto amor fit firmior.

Nous pouvons, dès lors, sinon mesurer l'incommensurable amour de Dieu pour ses créatures, du moins nous rendre compte que Dieu nous aime d'un incomparable amour. Quelle est, en effet, la raison de cet amour, et quel principe unit la créature au Créateur ?

Etre, c'est représenter la divine perfection. Et les êtres s'étagent en raison de leur ressemblance et de leur participation à cette bonté infinie, qui est réalité plénière. C'est donc la bonté infinie qui nous unit à Dieu et, si l'on peut dire, mesure son amour.

Or, quel est, en Dieu, le rapport de la nature et de la bonté ? Dieu *ne possède pas* plus la bonté, qu'il ne possède l'être. Il *est* la bonté subsistante, comme il *est* infinie réalité.

Il ne suffit donc pas de dire que le principe de son amour pour nous réside intimement en lui. Profondeur et intimité vont jusqu'à l'identité parfaite. *Est igitur in Deo amor, non solum verus, sed etiam perfectissimus.* (I *C.G.*,c. 91.)

Xavier MOISANT.

LE THÉOSOPHISME[1]

Histoire d'une pseudo-religion

(Suite et fin)

XII. — Théosophisme et Franc-Maçonnerie

Parallèlement à son œuvre religieuse, ou pseudo-religieuse, Mme Besant en accomplissait une autre d'un caractère tout différent, une œuvre maçonnique. Nous avons déjà vu que, dès l'origine, il y avait eu beaucoup de Maçons dans la Société Théosophique et autour d'elle ; du reste, l'idéal de « fraternité universelle » dont cette Société présente la réalisation comme le premier de ces buts lui est commun avec la Maçonnerie. Pourtant, il ne s'agissait là que de rapports purement individuels, n'engageant aucune organisation maçonnique, et il n'y en a jamais eu d'autres entre la Société Théosophique et la Maçonnerie dite « régulière » ; peut-être est-ce parce que celle-ci trouve le théosophisme trop compromettant, ou peut-être est-ce aussi pour d'autres raisons : nous n'entreprendrons pas de résoudre ici cette question. Il en va tout autrement si l'on considère la Maçonnerie « irrégulière », beaucoup moins connue du grand public, et qui comprend des organisations fort variées, dont certaines sont étroitement liées à l'oc-

(1) Voir *Revue de Philosophie* : janvier-février, mars-avril et mai-juin 1921.

cultisme ; ce sont en général des groupements peu nombreux, mais se prétendent bien supérieurs à la Maçonnerie ordinaire, tandis que celle-ci, de son côté, affecte de les traiter avec le plus profond mépris.

Une des figures les plus curieuses de cette Maçonnerie « irrégulière » fut John Yarker, qui mourut en 1918 : auteur de nombreux ouvrages sur l'histoire et le symbolisme maçonniques, il professait sur ces sujets des idées très particulières, et il soutenait, entre autres opinions bizarres, que « le Maçon initié est prêtre de toutes les religions ». Créateur ou rénovateur de plusieurs rites, il était en même temps rattaché à une foule d'associations occultes, à prétentions initiatiques plus ou moins justifiées ; il était notamment membre honoraire de la *Societas Rosicruciana in Anglia,* dont les chefs faisaient également partie de ses propres organisations, tout en appartenant à cette Maçonnerie « régulière » que lui-même avait abandonnée depuis longtemps, Yarker avait été l'ami de Mazzini et de Garibaldi, et, dans leur entourage, il avait connu jadis Mme Blavatsky ; aussi celle-ci le nomma-t-elle membre d'honneur de la Société Théosophique dès qu'elle l'eut fondée. En échange, après la publication d'*Isis Dévoilée,* Yarker conféra à Mme Blavatsky le grade de « Princesse Couronnée », le plus élevé des grades « d'adoption » (c'est-à-dire féminins) du Rite de Memphis et Misraïm, dont il s'intitulait « Grand Hiérophante » (1). Ces politesses réciproques sont d'ailleurs d'usage entre les chefs de semblables groupements ; on peut trouver que le titre de « Princesse Couronnée » convenait fort mal à la mauvaise tenue légendaire de Mme Blavatsky, à tel point qu'il semblait presque une ironie ; mais nous avons connu d'autres personnes à qui le même titre avait été conféré, et qui ne possédaient pas même l'instruction la plus élémentaire. Yarker prétendait tenir de Garibaldi sa dignité de

(1) On peut trouver une allusion à ce fait dans le *Lotus Bleu* du 7 juillet 1890, au début d'un article sur *Le Maillet du Maître,* qui devait ouvrir une série consacrée au symbolisme maçonnique, mais dont la suite ne parut jamais.

« Grand Hiérophante » ; la légitimité de cette succession fut toujours contestée en Italie, où existait une autre organisation du Rite de Memphis et Misraïm, qui se déclara indépendante de la sienne. Le même Yarker constitua un certain Rite Swedenborgien, qui, bien que soi-disant « primitif et originel », était tout entier de son invention, et n'avait aucun lien avec les rites maçonniques qui, au XVIIIe siècle, s'était inspirés plus ou moins complètement des idées de Swedenborg (1). Nous possédons une liste des dignitaires du Rite Swedenborgien de Yarker, datée de 1897 ; on y voit figurer le nom de colonel Olcott comme représentant du Suprême Conseil auprès des Grande Loge et Temple de Bombay (2).

Mais ce dont Mme Blavatsky et le colonel Olcott s'étaient contentés ne pouvait suffire à Mme Besant, et cela pour deux raisons : d'abord, son tempérament de propagandiste à outrance la portait à s'adresser de préférence à une organisation plus largement répandue, et elle entendait bien y jouer un rôle actif, et non pas purement honorifique ; ensuite, son féminisme ardent s'accommodait mal des grades « d'adoption », sorte d'annexe où les femmes sont tenues à l'écart des travaux sérieux, et il lui fallait une Maçonnerie qui admît au contraire les femmes au même titre que les hommes et sur un pied de complète égalité. C'est là une chose contraire aux principes maçonniques généralement reconnus, et pourtant il existait une telle organisation : c'était la Maçonnerie mixte fondée en France, en

(1) Tels furent notamment le rite des « Illuminés Théosophes », établi à Londres, en 1767, par Bénédict Chastanier, et celui des « Illuminés d'Avignon », fondé par le bénédictin Dom Pernéty. — D'un autre côté, il existe actuellement une « Eglise Swedenborgienne », dite « de la Nouvelle Jérusalem », qui est nettement protestante ; mais il est tout à fait certain que Swedenborg lui-même n'institua jamais ni Eglise ni rite maçonnique.

(2) En 1900, Papus essaya d'établir en France une Grande Loge Swedenborgienne rattachée au même rite, mais cette tentative eut fort peu de succès. — Papus avait nommé Yarker membre du Suprême Conseil de l'Ordre Martiniste, et, Yarker, par réciprocité, lui avait fait une place dans le Suprême Conseil de son Rite Swedenborgien.

1891, par Maria Deraismes (1) et le Dr Georges Martin (2), et connue sous la dénomination du « Droit Humain » (3). Cette Maçonnerie mixte fut introduite en Angleterre en 1902 : sa première Loge y fut consacrée à Londres, le 26 septembre de cette année, sous le titre de *Human Duty* (Le Devoir Humain). C'est donc dans cette Maçonnerie qu'entra Mme Besant ; elle en obtint rapidement tous les grades (4), et devint vice-présidente du Suprême Conseil Universel Mixte, qui en est le pouvoir directeur, et déléguée de ce même Suprême Conseil pour la Grande-Bretagne et ses dépendances. En cette qualité, elle organisa la branche anglaise, sous le nom de « Co-Maçonnerie », et parvint à lui donner un grand développement, avec une certaine autonomie (5) ; ses statuts, sous prétexte d'adaptation à la mentalité anglo-saxonne, furent sensiblement différents de ceux qui étaient et sont encore en usage dans la branche française (6). En 1913, cette « Co-Maçonnerie » britannique avait à sa tête un Grand Conseil, dont la Grande-Maîtresse était naturellement la S.·. Annie Besant, assistée de la S.·. Ursule M. Bright, et dont le Grand Secrétaire était le F.·. James H. Wedgwood, aujourd'hui évêque de l'Eglise vieille-catholique ; sa représentante pour les In-

(1) Marie Deraismes avait été initiée en 1882, contrairement aux constitutions, dans une Loge relevant de la Grande Loge Symbolique Ecossaise ; son initiation fut déclarée nulle, et la Loge où elle avait eu lieu (*Les Libres-Penseurs*, du Pecq) fut « mise en sommeil » pour ce fait.

(2) Ancien sénateur de la Seine, qui se fit connaître surtout par son insistance à réclamer le droit de vote pour les femmes. C'est sa femme qui, après la mort de Maria Deraismes, en 1894, fut placée à la tête de la Maçonnerie mixte ; elle mourut elle-même en 1914.

(3) Toutes ses Loges françaises portent cette dénomination suivie d'un numéro d'ordre.

(4) La Maçonnerie mixte a adopté le système écossais en trente-trois degrés.

(5) Le Suprême Conseil Universel Mixte est cependant réputé pour son autocratie, qui, en France, provoqua un schisme en 1913 : une partie des Loges formèrent une nouvelle obédience indépendante, appelée « Grande Loge Mixte de France », ne reconnaissant que les trois grades symboliques.

(6) Ainsi, on y rétablit toutes les anciennes formes rituéliques qu'a toujours conservées avec soin la Maçonnerie anglaise et américaine, et notamment la formule « A la gloire du Grand Architecte de l'Univers », que le Grand-Orient de France a supprimée en 1877, et que la Maçonnerie mixte française remplace par « A la gloire de l'Humanité ».

des était la S.·. Francesca Arundale, tante du principal du « Central Hindu College », qui est lui-même un membre influent de la « Co-Maçonnerie » (1). Les théosophistes espèrent bien, d'ailleurs, que cette branche anglaise est appelée à supplanter la branche française dont elle est issue et à devenir l'organisme central de la « Co-Maçonnerie Universelle » (2).

Bien que n'ayant à l'origine rien d'occultiste ni même de « spiritualiste », la Maçonnerie mixte a été amenée peu à peu, par la force des choses, à entretenir des relations plus ou moins suivies avec la plupart des autres organisations maçonniques « irrégulières ». C'est ainsi, par exemple, que, dans une liste des *Past Grand Masters* (Grands-Maîtres honoraires) du Rite National Espagnol (3), nous voyons les chefs de la Maçonnerie mixte, y compris Mme Besant, figurer côte à côte avec ceux des principales écoles d'occultisme, dont les querelles n'excluent pas certaines alliances de ce genre (4). Ce qui est assez curieux, c'est de voir avec quelle insistance, avec quelle âpreté même, tous ces groupements revendiquent la possession des plus pures doctrines maçonniques ; et la « Co-Maçonnerie »,

(1) Parmi les fondatrices de la première Loge française du « Droit humain » figurait déjà Mme Maria Martin, sœur de Miss Francesca Arundale ; elle devint plus tard Grande Secrétaire Générale du Suprême Conseil Universel Mixte, et, lorsqu'elle mourut, elle fut remplacée dans ces fonctions par une autre théosophiste, Mme Amélie Gédalge, qui devait ensuite devenir présidente du Suprême Conseil, après la mort de Mme Georges Martin.

(2) L'influence théosophiste est aussi très sensible dans la branche américaine de la Maçonnerie miste : c'est la S.·. Annie Besant qui installa, le 21 septembre 1909, La Loge de Chicago ; la S.·. Alida de Leeuw, vice-présidente de la Fédération américaine, est une théosophiste notoire. — Dans la branche française, par contre, les théosophistes et les occultistes n'avaient été jusqu'à ces dernières années qu'une petite minorité ; mais, là aussi, ils paraissent maintenant avoir pris pris la prépondérance.

(3) Fondé par le F.·. Villarino del Villar, et en rapports étroits avec les organisations du F.·. John Yarker. — Celui-ci, dans les dernières années de sa vie, devint d'ailleurs un des collaborateurs de la revue anglaise *The Co-Mason*.

(4) Par une erreur dont l'effet est assez comique, on a inscrit dans cette liste, en toutes lettres, *Monsieur* Annie Besant et *Monsieur* Marie Georges Martin.

qui est « irrégulière » au premier chef, se vante de restaurer la tradition primordiale (1), comme on le voit par cette phrase qui termine sa déclaration de principes : « La Co-Maçonnerie Universelle rétablit la coutume immémoriale d'admettre sur le pied d'égalité les hommes et les femmes aux *Mystères* desquels est dérivée la Franc-Maçonnerie, fondés sur la Fraternité, la Vérité et la pratique de toutes les vertus morales et sociales. »

La restauration des Mystères est également, nous l'avons vu, une des raisons d'être du « Christianisme ésotérique », de sorte que celui-ci et la « Co-Maçonnerie » apparaissent, sous ce rapport tout au moins, comme les deux faces complémentaires d'une même entreprise. Qu'on se souvienne aussi de la prétention qu'a la Maçonnerie, d'une façon générale, de constituer un lien entre tous les peuples et entre tous les cultes (2) ; et l'on pourra dès lors comprendre toute la signification de ces paroles de Mme Besant : « Ce que nous avons à faire maintenant, c'est de nous embarquer dans une période constructive, durant laquelle la Société Théosophique s'efforcera de se faire le centre de la Religion du monde. Religion dont le Bouddhisme, le Christianisme, l'Islamisme et toutes les autres sectes sont les parties intégrantes... En fait, nous considérons, non sans un solide fondement pour notre croyance, que nous représentons seuls l'Eglise Universelle éclectique et réellement catholique, reconnaissant comme frères et comme fidèles tous ceux qui, sous chaque forme de culte, recherchent la vérité et la justice » (3).

(1) C'est l'habitude constante de tous les schismes et de toutes les hérésies, dans quelque ordre que ce soit : le Protestantisme ne se présente-t-il pas comme un retour à la pureté du Christianisme primitif ?

(2) C'est ce que la Maçonnerie écossaise, en particulier, entend par le « Saint-Empire ».

(3) Déclaration de Mme Besant à W. T. Stead : *Borderland*, octobre 1897, p. 401.

XIII. — Les organisations auxiliaires de la Société Théosophique

Nous avons déjà signalé l'existence de multiples groupements annexes de la Société Théosophique, qui lui permettent de pénétrer et d'agir dans les milieux les plus divers, et le plus souvent sans faire la moindre allusion à ses doctrines spéciales, sans mettre en avant aucun autre but que la « fraternité universelle » et certaines tendances moralisatrices qui peuvent sembler peu compromettantes. Il faut bien se garder d'effrayer, par des affirmations trop extraordinaires, les gens que l'on se propose d'attirer insensiblement pour s'en faire des auxiliaires plus ou moins inconscients ; l'histoire de l'Eglise vieille-catholique nous a fourni un exemple de cette dissimulation. Les théosophistes sont animés d'un ardent esprit de propagande, en quoi ils se révèlent bien occidentaux, malgré leurs prétentions contraires, car le prosélytisme répugne profondément à la mentalité orientale, à la mentalité hindoue en particulier ; et leurs méthodes d'infiltration rappellent étrangement celles qui sont communes à beaucoup de sectes protestantes.

Nous avons dit que les organisations dont il s'agit sont réunies, pour la plupart, dans ce qu'on appelle l' « Ordre de Service de la Société Théosophique », qui se définit comme « un essai d'application de la théosophie en vue de pourvoir aux besoins de toutes les classes de l'humanité ». Voici une énumération des principales branches de cet « Ordre de Service », avec l'indication du siège de chacune d'elles (1) :

Education : « Le Relèvement des classes déprimées », Allepy ; « Ligue de l'Education », Rangoon (Birmanie) ; « Education Théosophique », Amsterdam ; « Education

(1) La plus grande partie de cette énumération est empruntée à un rapport publié dans le *Théosophe* du 1er août 1913 ; nous y avons ajouté quelques nouvelles organisations créées depuis cette date.

Morale », Paris ; « Education Harmonieuse », La Haye ; « Education Nationale », Muzaffurpur (Inde) ; « Ligue pour l'Education des jeunes filles », Bénarès ; « Ligue pour l'Education », Bruxelles ; « Chaîne d'Or » et « Tables Rondes » pour la jeunesse. — *Réforme des maux sociaux* : « Abolition de la vivisection, de la vaccination et de l'inoculation », Londres, Manchester et Bournemouth ; « Antivivisection », New-York ; « Medical », Londres ; « La Sociologie et le Problème social », Manchester ; « Développement de la pureté sociale », Chicago ; « Développement de la tempérance et de la moralité », Surat ; « Idéals élevés », Spokane ; « Travaux d'hôpitaux et de prisons », Seattle (Etats-Unis) ; « Abolition des mariages entre enfants » (Inde) ; « Protection des animaux », Adyar ; « Les Sept *M* » (1), Buitenzorg (Indes néerlandaises) ; « Ligue mentale internationale de la Paix », Rio-de-Janeiro ; « Ligue de l'Union mentale pour la Paix », Cuba ; « Wereldvrede » (Paix Universelle), La Haye ; « Ligue Théosophique belge pour la Paix Universelle », Bruxelles. — *Propagation de la théosophie* : « Traduction d'ouvrages sur la Sagesse de l'Islam », Muzaffurpur ; « Ligue Braille », Londres et Boston ; « Université Théosophique », Chicago ; « L'Oasis, pour répandre la théosophie parmi les ouvriers de l'arsenal », Toulon ; « L'Union Fraternelle, pour répandre la théosophie parmi les classes laborieuses », Paris ; « Science, Religion et Art », Brooklyn ; « Bodhalaya », Bombay ; « Mission Théosophique », New-York ; « Ligue de la Pensée Moderne », Adyar ; « Ligue Théosophique Espéranto » (2), Londres ; « Ligue de la Méditation journalière », Londres. — *Buts divers* : « Æsculapius », Bénarès et Manchester ; « Fraternité des Guérisseurs », Leyde ; « Ordre des Aides » (3), Melbourne ; « Ligue de l'Unité », Paris ;

(1) Ces sept *M* sont les initiales des noms malais de sept choses dont les adhérents doivent prendre l'engagement de s'abstenir.

(2) L'intérêt pris à la propagation de l'*espéranto* par les théosophistes, ainsi que par la Maçonnerie, mérite d'être signalé spécialement.

(3) Il s'agit sans doute des « aides invisibles » institués par M. Leadbeater en vue du « travail astral ».

« Diminution de la souffrance », Paris ; « Ligue des Serviteurs suisses, pour le développement de la fraternité et de l'union », Neuchâtel ; « Ligue Idéaliste belge », Anvers ; « Association de la Pensée, pour préparer le monde à l'avènement du *Maître* », Capetown ; « Ordre indépendant de l'Etoire d'Orient » et « Serviteurs de l'Etoile » ; « Ligue Saint-Christophe, pour aider ceux qui ont un lourd *karma* physique », Londres ; « Redemption League, pour la protection de la femme et de la jeune fille » ; « Ordre de la Lyre, pour réaliser, par un contact toujours plus intime avec la Nature, le développement progressif du sens interne qui donne la perception de la Vie », Genève ; « Ligue européenne pour l'organisation de Congrès théosophiques ».

On peut se rendre compte que le but déclaré de presque toutes ces associations, à part celles qui ont un caractère très spécial et ouvertement théosophiste, se rattache à un certain nombre d'idées directrices à base sentimentale : humanitarisme, pacifisme, antialcoolisme, végétarisme, qui sont particulièrement chères à la mentalité essentiellement « moraliste » du Protestantisme anglo-saxon. Certains mouvements actuels, certaines campagnes antialcooliques par exemple, ont des dessous fort curieux à étudier ; il serait très instructif d'y suivre, d'une part, l'influence du Protestantisme, et, d'autre part, celle de la Maçonnerie et des sociétés secrètes (1). Ainsi, pour citer quelques exemples, il existe en Amérique deux sociétés secrètes, l'une masculine et l'autre féminine, appelées « Fils de Jonadab » et « Filles Unies de Réchab », qui basent leur organisation sur ce verset biblique : « Nous ne boirons pas de vin, car Jonadab, fils de Réchab, notre père, nous a fait ce commandement, disant : Vous ne boirez pas de vin, ni vous ni vos fils à tout jamais » (2) ; aucun membre qui a rompu son engagement ne peut être réintégré par la suite. Une autre association analogue est l' « Ordre des Fils de la Tempé-

(1) L'étude du mouvement féministe ne serait pas moins intéressante au même point de vue.

(2) *Jérémie*, XXXV, 6.

rance » (1) ; et nous signalerons à ce propos qu'il existe aussi, dans la Maçonnerie anglaise, des Loges spéciales dites « Loges de tempérance », dont les membres prennent l'engagement de s'abstenir rigoureusement de toute boisson alcoolique. Enfin, nous mentionnerons l' « Ordre indépendant des Bons Templiers », autre association antialcoolique d'origine américaine, qui exige aussi le serment formel du secret, et qui a de nombreuses attaches avec la Maçonnerie ; il existe plusieurs branches de cet Ordre en Europe, et notamment en France et en Belgique (2). D'autre part, pour ce qui est du végétarisme, nous connaissons une société secrète anglaise appelée « Ordre de la Réconciliation » (*Order of the Atonement*), dont le siège est à Brighton, et qui possède des « Grands Temples » à Paris, à Jérusalem et à Madras ; cette organisation se définit comme « un Ordre strictement templier et végétarien », deux choses entre lesquelles il est assurément difficile d'apercevoir la moindre relation logique (3). On sait que les théosophistes sont également végétariens et tiennent même beaucoup à ce régime, qu'ils prétendent nécessaire à certains « entraînements psychiques », et qu'ils justifient en outre par des considérations sentimentales assez ridicu-

(1) A l'organisation des « Fils de la Tempérance », pour les hommes, se joignent celles des « Filles de la Tempérance », pour les femmes, et des « Cadets de la Tempérance », pour les jeunes gens. — A la question : « Pourquoi cet Ordre possède-t-il des secrets ? », voici la réponse qui est donnée : « Une ancienne allégorie enseignait que l'*Envie* et l'*Oisiveté* se marièrent un jour, et qu'elles eurent un enfant, dont le nom fut *Curiosité*. Cet enfant vit encore sur la terre, où il est comme une sorte d'être omniprésent qui assure sa subsistance en dérobant un peu à l'un, un peu à l'autre, et quelque chose à tous. C'est pour éviter les trop fréquentes incursions de cette créature indiscrète et importune que les secrets furent introduits dans notre Ordre. » Nous donnons cette citation parce qu'elle est assez caractéristique de la mentalité spéciale qui règne dans tous ces groupements.

(2) Le chef de la branche française est le Dr Legrain, médecin-chef de l'asile de Ville-Evrard, ancien vénérable de la Loge *La Jérusalem Ecossaise*.

(3) Cet Ordre prétend tirer son origine « du Temple de *Ioua* (*sic*), dans la Cité Sainte », c'est-à-dire du Temple édifié par Salomon à Jérusalem, exactement comme la Maçonnerie ; ses membres prennent l'engagement de consacrer tous leurs efforts à hâter l'avènement de l' « Age d'Or ».

les (1) ; il existe une « Société Végétarienne de France » qui est encore une de leurs nombreuses créations (2). Il en est, d'ailleurs, qui vont beaucoup plus loin qu'eux en ce sens : tels sont les membres d'une association fondée en Angleterre, en 1893, sous le nom d' « Ordre de l'Age d'Or » ; ceux-ci, qui se qualifient modestement de « Chevaliers de la Rédemption », sont « fruitariens » et s'abstiennent de tout aliment cuit, et ils expriment leur « idéal » en des formules particulièrement pompeuses et déclamatoires (3). En voilà assez sur ce sujet ; mais, si nous nous y sommes arrêté un instant, c'est que ces choses, si extravagantes qu'elles soient, sont loin d'être aussi inoffensives et aussi négligeables que pourrait le croire un observateur trop superficiel.

Pour revenir à ce qu'on peut appeler l'activité extérieure de la Société Théosophique, nous devons signaler la place considérable qu'y occupent les œuvres d'éducation, sans même parler des collèges et écoles qui, dans l'Inde et ailleurs, sont aussi des fondations théosophistes. Nous avons déjà parlé des efforts qui sont faits pour enrôler indirectement les enfants dès leur plus jeune âge, et des organisations qui ont été spécialement formées à cette inten-

(1) Voir l'article du Dr Ferrand, p. 44.

(2) Cette Société a pour organe la revue *Hygie*. — Nous profiterons de cette occasion pour indiquer quelques autres associations qui existent en France, et qui, sans avoir aucune étiquette théosophiste, n'en procèdent pas moins de la même inspiration : « Ligue pour l'Organisation du Progrès » ; « Assistance Morale Indépendante » (Les Vieillards assistés) ; « Association des Villégiatures féminines » ; « Société de Criminalogie (*sic*) et de Défense sociale » ; « Société Idéaliste, Union internationale pour la réalisation d'un idéal supérieur dans les lettres, les arts et la pensée ».

(3) Cet Ordre a des adhérents dans l'Amérique du Nord et même dans l'Inde ; dans cette dernière contrée, ils se recrutent à peu près exclusivement parmi les Jaïnistes. Il compte parmi ses membres les plus éminents le Dr Wu-ting-fang, qui, en Chine, fut ministre dans le gouvernement provisoire révolutionnaire de Sun-yat-sen (qui vient d'être élu président d'une République chinoise du Sud, et qui, disons-le en passant, est protestant et appartient à la Maçonnerie américaine). Il revendiquait aussi comme « fruitarien » le président de la République mexicaine Francisco Madero, qui était en même temps un occultiste et un Maçon de haut grade : il y a entre toutes ces choses des relations bien inattendues.

tion (1) ; mais, parmi les œuvres dites d'éducation, toutes ne s'adressent pas exclusivement aux enfants, et il en est aussi qui sont destinées aux adultes. C'est ainsi qu'on vit les théosophistes porter un vif intérêt à l'œuvre des « Ecoles d'été », qui sont « des réunions d'hommes animés d'un même idéal qui profitent de leurs vacances pour passer quelque temps ensemble, se livrer à un enseignement mutuel et puiser dans le contact d'âmes sympathiques de nouvelles forces pour les luttes de la vie quotidienne ». Voici quelques extraits d'un article consacré par un organe théosophiste à cet « admirable moyen de propagande, mis à profit de plus en plus par les mouvements tendant à aider au progrès de l'humanité » : « Il y a deux sortes d'Ecoles d'été. Les unes sont l'œuvre d'une société déterminée, et s'adressent surtout aux membres de cette société, comme les Ecoles si réussies qui sont tenues chaque année, en Angleterre, par la Société Végétarienne de Manchester ou la Société Fabienne. On en compte un grand nombre en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis. Les autres, au contraire, font appel à tous les hommes qui ont comme lien commun, plus ou moins lâche d'ailleurs, de partager les mêmes opinions sur un sujet donné. On a vu ainsi des Ecoles d'été spiritualistes réunissant des représentants de presque toutes les sectes protestantes d'Angleterre, unis par un même désir de fraternité. De même, l'Ecole d'été humanitaire tenue à Brighton les deux dernières années réunissait des libres-penseurs, des spirites, des théosophes, des occultistes, des antivivisectionnistes, des végétariens, des cité-jardinistes (*sic*) et même des matérialistes... On peut dire qu'étant donné les facilités d'expression et d'échange qu'on y rencontre, les Ecoles d'été constituent une véritable « Coopération des Idées ». Nous pensons que le moment est venu de doter la France d'un pareil instrument de progrès. Nous avons l'intention de tenter d'ouvrir, cette année, une Ecole d'été aux environs de Paris, probablement

(1) Notons encore qu'il existait à Paris, avant la guerre, un journal mensuel intitulé *Le Petit Théosophe*, « s'adressant à la jeunesse de sept à quinze ans. »

dans la forêt de Fontainebleau. La réussite au point de vue du nombre de participants est déjà assurée ; de nombreux Théosophes, Végétariens, Rythmiciens, Espérantistes, Harmonistes, Naturistes, pressentis, nous ont assuré de leur adhésion » (1). La guerre empêcha de donner suite à ce projet, mais il ne faudrait pas s'étonner de le voir reprendre quelque jour sous une forme ou sous une autre; on peut imaginer aisément quels étranges rassemblements doivent former des hommes recrutés dans tous ces milieux, assurément disparates, mais reliés malgré tout par de mystérieuses affinités.

Un autre point à noter, c'est que la propagande, même la propagande théosophiste caractérisée, cherche volontiers à s'exercer dans les milieux ouvriers. Dans la nomenclature que nous avons donnée plus haut, on a vu qu'il existe à Paris une société qui se propose formellement ce but, et qu'il en est une autre dont l'activité, chose remarquable, vise exclusivement les ouvriers de l'arsenal de Toulon, lesquels semblent d'ailleurs constituer un milieu de prédilection pour toutes sortes de propagandes plus ou moins suspectes (2). Sur ce terrain éminemment « démocratique », le théosophisme se trouve en concurrence avec le spiritisme, dont la propagande non moins acharnée fait aussi, surtout dans certaines régions, de nombreuses victimes dans le monde ouvrier. Ainsi, il existe (ou du moins, il existait avant la guerre, qui a dû y apporter quelque perturbation) une secte spirite dénommée « Fraternisme », dont le centre était à Douai, et qui avait recruté des milliers d'adhérents parmi les mineurs du Nord de la France (3). Un autre exemple très frappant est celui de l' « Antoinisme », cette pseudo-religion qui prit en Belgique un développement extraordinaire (4), et qui établit même un

(1) *Le Théosophe*, 1er mars 1914.

(2) L'arsenal de Toulon s'est fréquemment révélé comme un actif foyer de menées révolutionnaires.

(3) Une autre secte spirite assez analogue existait en Belgique, sous le nom de « Sincérisme » ; elle avait pour chef un Maçon de haut grade, le chevalier Le Clément de Saint-Marcq.

(4) Au moment où la guerre éclata, la religion antoiniste était sur le point d'être reconnue officiellement ; un projet de loi avait été dé-

temple à Paris en 1913 : son fondateur, qu'on appelait le « Père Antoine », mort en 1912, était lui-même un ancien ouvrier mineur à peu près illettré; c'était un « guérisseur » comme on en rencontre beaucoup parmi les spirites et les magnétiseurs (1), et ses « enseignements », que ses disciples regardent comme un nouvel Evangile, ne contiennent qu'une sorte de morale protestante mêlée de spiritisme, et qui est de la plus lamentable banalité (2). Or, les théosophistes témoignent à cette secte une vive sympathie, comme le prouve cet extrait d'un de leurs journaux : « La Théosophie ayant une portée à la fois morale, métaphysique, scientifique et ésotérique, il n'est pas permis de dire que les enseignements théosophiques et antoinistes sont identiques ; mais on peut affirmer que la morale antoiniste et la morale théosophique présentent entre elles de très nombreux points de contacts. Le *Père*, d'ailleurs, ne prétend que rénover l'enseignement de Jésus de Nazareth, trop matérialisé à notre époque par les religions qui se réclament de ce grand Etre » (3). Un tel rapprochement est, au fond, assez peu flatteur pour le théosophisme ; mais il ne faut s'étonner de rien, car le « Père Antoine », malgré l'ignorance et la médiocrité intellectuelle dont il fit toujours preuve, fut considéré par certains occultistes plutôt naïfs comme « un des douze Grands-Maîtres Inconnus

posé à cet effet par deux des chefs de la Maçonnerie belge, les sénateurs Charles Magnette et Goblet d'Alviella. — Depuis cette époque, on a raconté des choses singulières sur le respect tout spécial témoigné par les Allemands à l'égard des temples antoinistes, et que les adhérents de la secte attribuèrent à la protection du « Père ».

(1) Une secte américaine de « guérisseurs », connue sous la dénomination de *Christian Science*, cherche actuellement à s'implanter en France, t il paraît même qu'elle a quelque succès dans certains milieux. Sa fondatrice, Mme Baker Eddy, avait annoncé qu'elle ressusciterait six mois après sa mort ; cette prédiction ne s'est pas réalisée, ce qui n'a pas empêché la secte de continuer à prospérer, tant est grande la crédulité de certaines gens.

(2) Ces « enseignements » sont tout à fait comparables à certaines « communications » spirites ; les Antoinistes croient à la réincarnation comme les spirites ordinaires et les théosophistes.

(3) Article intitulé *Une religion spirituelle*, paru dans le *Théosophe* du 1er décembre 1913.

de la Rose-Croix » (1) ; pourquoi n'arriverait-on pas à en faire une sorte de « Mahâtmâ » ?

Une propagande d'un tout autre genre est celle qui s'exerce dans les milieux artistiques et littéraires ; nous en avons un exemple tout récent. Au début de1918 parut un journal intitulé *L'Affranchi*, qui, par la façon dont il comptait ses années d'existence, se donnait comme la suite de l'ancien *Théosophe*, mais dans lequel le mot même de « théosophie » ne fut jamais prononcé. Ce journal, qui avait pour devise : « Hiérarchie, Fraternité, Liberté », ne contenait que des articles signés de pseudonymes, dont une grande partie était consacrée aux questions sociales ; il y était fait de très discrètes allusions au « Messie futur », dont on présentait comme des précurseurs, à mots couverts, certains personnages en vue, parmi lesquels Wilson et Kerensky. A côté de ces articles, il y en avait d'autres qui traitaient de l'art et de son rôle dans l' «évolution », et aussi de bizarres poèmes décadents ; et le groupe des « Affranchis », dont ce journal était l'organe, se manifestait en même temps par des représentations et des expositions du modernisme le plus outrancier ; on annonçait aussi l'apparition de deux nouvelles publications spéciales, *L'Art* et *Le Travail* (2). En août 1918, le groupe prit à bail la maison de Balzac, menacée de destruction, dont son administrateur, M. Carlos Larronde, devint conservateur, et dont on déclara vouloir faire « un centre de renaissance intellectuelle et artistique » (3). A l'intérieur de cette or-

(1) Les mêmes occultistes attribuaient aussi cette qualité à plusieurs autres « guérisseurs » du même genre, notamment à Francis Schlatter, un Alsacien émigré en Amérique, et qui disparut d'une façon assez mystérieuse. L'écrivain occultiste Auguste Stindberg a raconté, dans *Inferno* (pp. 110-113), une histoire fantastique au sujet de ce personnage.

(2) Au même groupement appartenait encore la *Revue Baltique*, « consacrée à la défense particulière des questions des pays baltiques, qui seront la clef de la paix mondiale ».

(3) Les théosophistes ont à leur disposition des fonds considérables, ce qui donne à leur propagande une force très réelle ; on en a une autre preuve dans l'important immeuble qu'ils ont fait édifier en ces dernières années à Paris, square Rapp, pour y établir leur « quartier général » ; cet immeuble est la propriété de la « Société Immobilière Adyar », dont le président est M. Charles Blech, secrétaire général de la section française de la Société Théosophique.

ganisation et au-dessus d'elle, il s'en trouvait deux autres plus fermées, le « Groupe mystique *Tala* (Le Lien) et le « Centre Apostolique » ; celles-là, bien entendu, étaient nettement théosophistes. Aujourd'hui, le groupe des « Affranchis » a changé de nom : il est devenu le groupe des « Veilleurs » (1), et il se livre à des essais de vie en commun qui font songer aux utopies socialistes de la première moitié du XIXe siècle.

Nous venons de citer incidemment un témoignage de l'admiration que les théosophistes professèrent à l'égard du président Wilson : l'idée de la « Société des Nations », en effet, était assurément de celles qui ne pouvaient manquer de séduire et d'enthousiasmer ces « humanitaires ». Aussi firent-ils encore paraître, en septembre 1918, une autre publication intitulée *Le Drapeau Bleu* (2), « journal du Monde Nouveau » et « organe de la Société des Nations et des Classes », avec cette devise : « Evoluer vers l'Unité, dans la Hiérarchie, par l'Amour » (3). Il fut également fondé, un peu plus tard, un groupe italien du « Drapeau Bleu », appelé « Società per l'Evoluzione Nazionale », ayant pour organe la revue *Vessillo*, et pour devise : « Pour la Nation comme Individu, pour l'Humanité comme Nation ». Tout cela nous rappelle certain « Congrès de l'Humanité », dont le projet avait été formé jadis par des occultistes de différentes écoles ; après maintes vicissitudes, ce prétendu Congrès finit par tenir quelques séances, qui aboutirent naturellement au plus piteux échec (4). Tous ces milieux sont plus ou moins pacifistes et internationalistes ;

(1) Sans doute par allusion aux *Egrégoroi* du Livre d'Enoch, dont l'interprétation a toujours fortement préoccupé les occultistes.

(2) Ce drapeau est, paraît-il, un « symbole de synergie, de sympathie, de synthèse dans l'ordre national et international ».

(3) On voit que l'idée d'évolution constitue pour les théosophistes une véritable obsession ; deux d'entre eux, les Drs A. Auvard et M. Schultz, ont même inventé une doctrine spéciale à laquelle ils ont donné le nom plutôt barbare d' « évoluisme ».

(4) A la tête de cette organisation étaient, en dernier lieu, MM. Albert Jounet et Julien Hersent ; celui-ci, que ses amis avaient désigné pour la présidence des futurs « Etats-Unis du Monde », posa, en attendant leur constitution, sa candidature à la présidence de la République française en 1913.

mais, si l'internationalisme d'un grand nombre de théosophistes est certainement réel et sincère, on peut se demander s'il en est de même de celui de leurs chefs : c'est ce que nous verrons un peu plus loin.

Un point qui est à retenir, c'est que certaines des tendances qui s'affirment dans la propagande théosophiste portent manifestement la marque de l'esprit protestant. Une question se pose à ce propos : si l'on estime que le théosophisme est antichrétien en principe et qu'il le demeure toujours malgré ses actuelles apparences « néo-chrétiennes », faudra-t-il donc en conclure que le Protestantisme, lorsque ses tendances sont poussées à l'extrême, doit logiquement aboutir à l'antichristianisme ? Si paradoxale qu'une telle conclusion paraisse peut-être au premier abord (1), le cas du « Protestantisme libéral », qui n'admet même plus la divinité du Christ, est tout au moins susceptible de lui donner quelque vraisemblance. Du reste, quand nous parlons ici du Protestantisme en général, sans mettre directement en cause l'une ou l'autre de ses innombrables branches, il faut surtout entendre par là un certain état d'esprit, une certaine mentalité spéciale, qui est aussi celle des « modernistes » soi-disant catholiques, et dont procèdent incontestablement, pour une part plus ou moins grande, la majorité des mouvements « néo-spiritualistes ». D'un autre côté, les idées messianiques et millénaristes prennent actuellement une singulière extension dans certaines sectes protestantes : telle est, par exemple, celle des « Adventistes », qui annoncent pour une date peu éloignée la fin du monde et le retour du Christ glorieux. En outre, aujourd'hui plus que jamais, les prophètes et les Messies prétendus pullulent étrangement dans tous les milieux où l'on s'occupe d'occultisme ; nous en avons connu un certain nombre, en dehors d'Alcyone et du théosophisme ; faut-il voir là un signe des temps ? Quoi qu'il en soit, et sans prétendre risquer la moindre prédiction, il est

(1) On sait que beaucoup de sectes protestantes aiment à se dire « chrétiennes » sans épithète, ou encore « évangéliques ».

bien difficile, en présence de toutes ces choses, de s'empêcher de penser à ces paroles de l'Evangile : « Il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, qui feront de grands prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire, s'il était possible, les élus eux-mêmes » (1).

XIV. — Rôle politique de la Société Théosophique

Il nous reste maintenant à parler du rôle politique que joue la Société Théosophique, particulièrement dans l'Inde : ce rôle a été diversement apprécié, et il est sans doute difficile de s'en faire une idée très nette ; mais, quelles qu'aient pu être parfois les apparences, nous avons la conviction que le théosophisme est surtout, sous ce rapport, un instrument au service de l'impérialisme britannique (2). Il dut en être ainsi dès le début, car des témoins dignes de foi nous ont assuré que Mme Blavatsky, pendant son séjour dans l'Inde, recevait du gouvernement anglais une subvention annuelle assez importante (3). A des époques plus récentes, cet appui gouvernemental ne fit pas davantage défaut à la Société Théosophique, non plus que celui de certains princes indigènes dont les sentiments anglophiles sont bien connus (4) ; il prend pour prétexte les œuvres

(1) *Saint Mathieu*, XXIV, 24.

(2) Sur ce point, nous nous séparons donc complètement de l'opinion du Dr Ferrand (pp. 48-49), qui ne pouvait pas avoir à sa disposition les informations directes que nous avons eues pour notre part, et dont il ne nous est possible d'utiliser ici qu'une partie, d'ailleurs suffisante pour justifier notre affirmation.

(3) On nous a indiqué le chiffre de douze mille roupies ; il paraît que c'était le prix de certains services rendus par Mme Blavatsky contre son pays d'origine ; du reste, elle répudiait volontiers sa qualité de Russe et aimait à se dire Américaine.

(4) Le Mahârâja de Cooch-Behar, haut dignitaire de la Maçonnerie britannique, qui mourut en Angleterre en 1911, était membre de la Société Théosophique ; il en organisa une branche dans la capitale de ses Etats en 1890, et fut élu en 1893, président de la branche de Darjeeling (*Lotus Bleu*, décembre 1890 et mars 1893). Il était le gendre de Keshab Chander Sen, fondateur d'une des sectes du *Brahma Samâj*, appelée « Eglise de la Nouvelle Dispensation », et qui est peut-être celle dont les tendances vers le Christianisme protestant furent les plus prononcées. Son fils et successeur, le Mahârâja actuel, appartient également à la Maçonnerie anglaise, et il est un des dignitaire de l'Ordre du *Secret Monitor*, qui en est un dépendance. — La Société Théosophique

d'éducation que cette Société a fondées, mais il se justifie surtout, en réalité, par la lutte qu'elle mène, précisément au moyen de ces œuvres, contre les institutions traditionnelles hindoues (1). Mais les vrais Hindous, qui sont essentiellement traditionalistes, se méfient et se gardent bien d'entrer en contact avec un tel milieu ; du reste, ils ne peuvent pardonner au théosophisme la dénaturation des doctrines orientales, et ils témoignent un profond mépris à ceux de leurs compatriotes, bien rares d'ailleurs, qui se sont affiliés à cette Société, et qui, par contre, comme ceux qui consentent à entrer dans la Maçonnerie, sont fort bien vus du gouvernement britannique, dont ils obtiennent parfois d'avantageuses situations (2).

Les protestations d'amitié de Mme Besant à l'égard des Hindous n'ont jamais été prises au sérieux par ceux-ci : dès 1894, à l'époque où elle déclarait encore qu' « être converti au Christianisme est plus mauvais que d'être un sceptique ou un matérialiste » (3), tout en se proclamant elle-même converti à l'Hindouïsme, M. S. C. Mukhopâdyâya écrivait, dans la revue *Light of the East*, que cet Hindouïsme était du « pur battage », et qu'il n'y avait, autour de cette « Bouddhiste de fantaisie », que quelques centaines de

compte également, sinon parmi ses membres, du moins parmi ses protecteurs et bienfaiteurs, le Mahârâja de Kapurthala, autre haut dignitaire de la Maçonnerie britannique, qui, en 1992, fit don d'une somme de deux mille roupies au « Budget commémoratoire de H.P.B., destiné à la publication de traductions orientales ». (*Lotus Bleu*, septembre 1892. — Pour ce qui est du rôle de la Maçonnerie dans l'Inde, voici un simple fait qui permettra de s'en rendre compte : le chef de la police secrète indigène fut, il y a une dizaine d'années, Député Grand-Maître de la Grande Loge de District du Bengale, fonction qu'avait remplie précédemment le Mahârâja de Cooch-Behar.

(1) En particulier contre l'institution des castes, à l'égard de laquelle les Européens ne montrent généralement tant d'hostilité que parce qu'ils sont incapables de comprendre les principes profonds sur lesquels elle repose ; du reste, la civilisation hindoue est tout entière basée sur une tradition qui se rattache à des principes d'ordre purement métaphysique.

(2) Ainsi, le théosophiste J. C. Chatterji fut nommé, il y a quelques années, chef du service archéologique du Kashmir. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Philosophie Ésotérique de l'Inde, Vision des Sages de l'Inde, Le Réalisme Hindou*, qui, malgré leurs titres et leurs prétentions, sont plus souvent inspirés de la philosophie évolutionniste (et très « exotérique ») d'Herbert Spencer que de l'antique doctrine orientale.

(3) *The Two Worlds*, 20 avril 1891.

théosophistes à peine sur deux cent cinquante millions d'Hindous ; et, considérant Mme Besant comme un simple agent politique anglais, il concluait en mettant ses compatriotes en garde contre elle, et en leur conseillant de résister plus que jamais à toute intrusion étrangère. Beaucoup plus tard, voici en quels termes, de la plus énergique sévérité, l'œuvre de Mme Besant était jugée par des patriotes hindous : « Mme Besant s'est fait remarquer par beaucoup de choses dans sa vie aventureuse, mais son dernier rôle est celui d'une ennemie subtile et dangereuse du peuple hindou,chez lequel elle voltige comme une chauve-souris dans les ténèbres de la nuit... De même que les sirènes entraînent par leurs chants les hommes à la ruine, cette femme éloquente et douée attire la jeunesse hindoue à sa destruction, par ses paroles mielleuses et mensongères. Le poison de sa parole argentée, bu par ses auditeurs charmés, est plus mortel que le venin du serpent... Depuis l'établissement du « Central Hindu College » à Bénarès, Mme Besant s'est enfoncée de plus en plus dans la fange de l'hypocrisie et du mensonge. Peut-être la passion orgueilleuse de la supériorité imaginaire de sa race a-t-elle vaincu sa ferveur religieuse. Elle a toujours été instable et inconstante dans son attachement aux idées et aux causes. Cette qualité de sa mentalité a amené M. W. T. Stead à la nommer « la femme sans conviction stable ». Quoi qu'il en soit, il est certain qu'à présent elle est complètement d'accord avec les plans de la caste étrangère qui gouverne les Indes et doit être comptée parmi les ennemis de l'Inde... Quelle est donc la fonction de Mme Besant dans les rangs des agents officiels ? Quelle méthode suit-elle ? On lui a confié la délicate mission de contrôler le système religieux hindou de l'intérieur. Le gouvernement ne peut toucher à notre religion directement et ouvertement. Mais la bureaucratie étrangère ne peut laisser tranquille une organisation aussi vaste et aussi influente, parce qu'elle craint toute institution qui peut unifier la race conquise. Par conséquent, les espions et les imposteurs sont envoyés déguisés pour

entrer dans cette citadelle et tromper les gardiens. Mme Annie Besant et ses collègues de Bénarès, comme le Dr Richardson et M. Arundale, sont des impérialistes anglais, qui travaillent avec l'idée de contrôler la vie religieuse hindoue. Ils sont comme des loups dans des peaux de moutons et sont plus à redouter et à condamner que les ennemis brutaux et grossiers de l'Inde... C'est pourquoi elle a traduit la *Bhagavad Gitâ* et fondé le « Central Hindu College » (1). Maintenant, elle a consacré toute son énergie à la propagande impérialiste de la Grande-Bretagne » (2). Et, par contre, ceux que ces mêmes patriotes hindous regardent comme des traîtres à leur cause n'ont que des éloges pour Mme Besant et son œuvre : nous n'en voulons pour preuve que le chaleureux plaidoyer publié en leur faveur, en juin 1913, et à l'occasion des procès de Madras, par le *Rajput Herald*, revue paraissant à Londres, qui se proclame « dévouée à l'Impérialisme » et sur la couverture de laquel s'étale une carte de « l'Empire sur lequel le soleil luit toujours » (*the Empire on which the sun ever shines*) ; voilà, certes, une amitié bien compromettante. Du reste, Mme Besant elle-même ne devait-elle pas, en janvier 1914, créer à Adyar un nouveau périodique intitulé *The Commonwealth*, destiné plus particulièrement à l'Inde, et portant cette devise : « Pour Dieu, la Couronne et le Pays » (*For God, Crown and Country*) ?

Un texte assez édifiant, dans le même ordre d'idées, est celui du serment que doivent prêter les « Frères du Service », c'est-à-dire les adhérents d'une branche de l' « Ordre de Service de la Société Théosophique » qui fut organisée dans l'Inde, vers 1913, « parmi les membres les plus dévoués de la Société », soi-disant « pour faire entrer la Théosophie dans la pratique de la vie, et pour associer la

(1) Ajoutons que cet établissement se trouve en concurrence avec le « Dayânanda Anglo-Vedic College », de Lahore, fondation de l'*Arya Samâj* ; c'est ainsi que Mme Besant, tout en accomplissant son propre travail, venge à l'occasion les injures faites jadis à Mme Blavatsky.

(2) *La Sirène indienne*, extrait du journal hindou *Bandé Mâtaram*, mars 1911.

Théosophie à la solution des réformes sociales ». Voici ce serment : « Estimant que *l'intérêt primordial de l'Inde est de se développer librement sous le pavillon britannique* (1), de s'affranchir de toute coutume qui puisse nuire à l'union de tous les habitants, et de rendre à l'Hindouïsme un peu de flexibilité sociale et de fraternisme vécu, je promets : 1° *de ne tenir aucun compte des différences de caste ;* 2° de ne pas marier mes fils tant qu'ils sont mineurs, ni mes filles avant qu'elles aient atteint leur dix-septième année ; 3° de donner l'instruction à ma femme et à mes filles, ainsi qu'aux autres femmes de ma famille, autant qu'elles s'y prêteront ; d'encourager l'instruction des filles et de m'opposer à la réclusion de la femme ; 4° d'encourager l'instruction du peuple autant que cela me sera possible ; 5° de ne tenir aucun compte, dans la vie sociale et politique, des différences de couleur et de race ; de faire ce que je pourrai pour favoriser l'entrée libre des races de couleur dans tous les pays, sur le même pied que les émigrants blancs ; 6° de combattre activement tout ostracisme social en ce qui concerne les veuves qui se remarient ; 7° d'encourager l'union des travailleurs dans tous les domaines du progrès spirituel, éducatif, social et politique, sous la direction du Congrès National Hindou » (1). Ce prétendu « Congrès National Hindou à fut créé par l'administration anglaise avec la coopération des théosophistes, si ce n'est même sous leur inspiration (2), et, actuellement il est presque entièrement soumis à l'influence de Mme Besant ; son but véritable est d'endiguer les aspirations à l'auto-

(1) Quelques années plus tôt, Mme Besant déclarait déjà, dans une conférence faite à Lahore, « que l'invasion étrangère a souvent servi au développement, et que les Hindous doivent cesser de haïr les Anglais ».

(2) Nous empruntons ce texte au *Bulletin Théosophique* de décembre 1913.

(3) Mme Blavatsky a écrit que ce Congrès était « un corps politique avec lequel notre Société n'a rien à faire, quoiqu'il fût organisé par nos membres, indiens et anglo-indiens » ; mais, dans le même article, elle ajoutait un peu plus loin : « Lorsque l'agitation politique commença, le Congrès National convoqué fut modelé *d'après notre plan*, et conduite principalement par nos membres qui avaient servi comme délégués à notre Convention » (*Lotus Bleu*), 7 octobre 1890, pp. 235 et 236).

nomie, en leur donnant un semblant de satisfaction, d'ailleurs à peu près complètement illusoire (1). Quoi qu'il en soit, ce n'est pas une institution comme celle des « Frères du Service » qui serait susceptible de donner au théosophisme, même si la chose était possible, un peu de prestige aux yeux des vrais Hindous ; ceux-ci ne sont guère portés à croire à toutes ces billevesées de « progrès » et de « fraternisme », non plus qu'aux bienfaits de l' « instruction obligatoire », ils se soucient fort peu de faire de leurs femmes et de leurs filles des « suffragettes » (c'est le but avoué des Loges « co-maçonniques » dans l'Inde aussi bien qu'en Europe et en Amérique), et ils ne consentiront jamais à se laisser persuader, sous prétexte d' « assimilation » à leurs dominateurs étrangers, de fouler aux pieds leurs coutumes les plus sacrées : l'engagement « de ne tenir aucun compte des différences de caste » équivaut, pour un Hindou, à une véritable abjuration.

Au fond, ce n'est pas le gouvernement britannique qui est à blâmer de se servir de pareils auxiliaires, qu'il est toujours possible, d'ailleurs, de désavouer s'ils deviennent gênants ou commettent quelque maladresse (2) ; ce sont là des moyens politiques qui, si répugnants qu'ils puissent paraître à certains, sont en tous pays d'un usage plus ou moins courant (3). Ceux qui sont blâmables, ce sont les gens qui consentent à se charger de ce rôle peu honorable, et qui n'est pas toujours exempt de tout danger ; on peut comprendre maintenant pourquoi il est arrivé à Mme Besant de recevoir des pierres au cours de ses tournées

(1) Le projet de « Home Rule » irlandais procède exactement de la même politique, qu'on essaie aussi d'appliquer actuellement à l'Egypte.

(2) Lors des procès de Madras, le *Times* émettait le vœu « que le gouvernement se garde de favoriser en aucune manière le mouvement théosophiste », ce qui sous-entendait, pour quiconque est au courant, qu'il l'avait effectivement favorisé jusque là.

(3) Il y a quelques années, on introduisit en Bohême diverses organisations occultes, dans lesquelles on s'efforçait de faire entrer les patriotes tchèques qui étaient particulièrement suspects au gouvernement de Vienne ; or, l'un des chefs de ces organisations était tout simplement le directeur de la police secrète autrichienne. — L'histoire contemporaine de l'occultisme en Russie fournirait aussi de bien curieux exemples de faits plus ou moins similaires.

dans l'Inde, et pourquoi certains Hindous associent volontiers son nom à celui de Rudyard Kipling (1), qui est assurément un grand écrivain, mais que diverses aventures qui font peu d'honneur à son caractère empêchent de retourner dans son pays natal (2). Il va sans dire que, si la duplicité des chefs du mouvement théosophiste ne fait pour nous aucun doute, la bonne foi de la plupart de ceux qui les suivent, surtout de ceux qui n'appartiennent pas à la nationalité anglaise, est tout à fait hors de question ; dans tous les milieux de ce genre, il faut toujours savoir distinguer entre les charlatans et leurs dupes, et, si l'on ne peut avoir que du mépris pour les uns, on doit plaindre les autres, qui forment la grande masse, et s'efforcer de les éclairer s'il en est temps encore, et si leur aveuglement n'est pas irrémédiable.

Pendant que nous sommes sur ce chapitre, nous citerons encore un passage tout à fait remarquable, extrait d'un ouvrage relatif aux fameuses « vies d'Alcyone » : « Lorsque la famille ne suit pas la loi naturelle (en se groupant autour du père et de la mère), c'est le désordre. Il en est de même pour les nations du monde ; il doit y avoir la *nation-père* et la *nation-mère*, vivant dans une parfaite harmonie, ou c'est la guerre. La nation qui demain dirigera, celle qui remplira dans le monde un rôle semblable à celui de *Manou*, du père, sera probablement l'Angleterre ; du côté mère, ou *Bodhisattwa*, nous aurons les Indes. C'est de cette façon que le *Manou* et le *Bodhisattwa* (3) s'appli-

(1) Circonstance aggravante : tous deux sont d'origine irlandaise.

(2) Rudyard Kipling a écrit un roman intitulé *Kim*, qui, à quelques détails près, peut être regardé comme une véritable autobiographie ; en particulier, ce qui y est rapporté sur la rivalité des Russes et des Anglais dans les régions septentrionales de l'Inde est rigoureusement historique. On y trouve aussi, entre autres choses, de curieux détails sur l'utilisation par les Anglais d'une société secrète appelée *Sat Bhai* (Les Sept Frères) ; cette organisation existe bien réellement, et elle fut introduite en Angleterre par des officiers de l'armée des Indes en 1875, l'année même où fut fondée la Société Théosophique.

(3) Cette union des deux conceptions du *Manou* et du *Bodhisattwa*, qui n'appartiennent pas à la même tradition, est un exemple caractéristique de la façon « éclectique » dont le théosophisme constitue sa prétendue doctrine.

queront bientôt à remettre de l'ordre dans le monde en ce qui concerne les nations » (1). Traduit en langage clair, ce passage signifie ceci : tandis que l'Inde, sous la domination anglaise, devra se contenter d'un rôle « spirituel » consistant à fournir, en la personne de Krishnamurti, un « support » à la manifestation du « Grand Instructeur » attendu, l'Angleterre est appelée à dicter ses lois au monde entier (2). Ce sera bien la réalisation des « Etats-Unis du Monde », mais sous l'égide de la « nation dirigeante » et à son profit exclusif ; ainsi, l'internationalisme des chefs du théosophisme, c'est bien, tout simplement, l'impérialisme britannique porté à son degré le plus extrême, et, après tout, cela se comprend jusqu'à un certain point ; mais que penser de l'inconcevable naïveté des théosophistes français, qui acceptent avec docilité et répètent avec un servile empressement de semblables « enseignements » (3) ?

Cette histoire nous rappelle une étrange coïncidence : l'occultiste français Eliphas Lévi (Alphonse-Louis Constant), qui mourut en 1875, avait annoncé qu'en 1879, c'est-à-dire au moment même où Mme Blavatsky devait fixer dans l'Inde le siège de sa Société, un nouveau « Royaume Universel » politique et religieux serait établi, que ce Royaume appartiendrait « à celui qui aurait les clefs de l'Orient », et que ces clefs seraient possédées « par la nation qui a la vie et l'activité la plus intelligente » (4). Naturellement, les Anglais, qui ont volontiers, comme les Allemands, la prétention de constituer la « race supérieure »,

(1) G. Revel, *De l'an 25.000 avant Jésus-Christ à nos jours*, p. 60. — Voir *L'Ere d'un nouveau Cycle* et *L'Avenir Imminent*, par Mme Besant.

(2) Le rôle essentiel du *Manou* est le rôle de législateur.

(3) Il est bien probable que ces considérations politiques n'ont pas été étrangères à la scission des théosophistes allemands, sans doute peu disposés à faire le jeu de l'impérialisme britannique. — Nous signalerons à ce propos que Steiner a publié pendant la guerre une brochure nettement pangermaniste ; il paraît même que M. Schuri s'est séparé de lui pour cette raison.

(4) Cette prédiction était contenue dans un manuscrit qui était en la possession d'un occultiste de Marseille, le baron Spedalieri ; celui-ci le donna à Edward Maitland, qui le remit plus tard au Dr Wynn Westcott, *Supreme Magus* de la *Societas Rosicruciana in Anglia*, et ce dernier le publia en 1896 sous ce titre : *The Magical Ritual of the Sanctum Regnum*.

devaient être tentés d'appliquer cette prédiction à leur nation, dominatrice de l'Inde ; mais les clefs matérielles de l'Orient ne suffisaient pas, il fallait aussi les clefs intellectuelles et spirituelles, et, s'ils ont compté sur la Société Théosophique pour en obtenir la possession, on doit reconnaître qu'ils se sont singulièrement trompés (1).

XV. — Dernières observations

Cette étude, pourtant si longue, est certainement encore incomplète sur bien des points ; nous avons voulu surtout y faire œuvre d'information, et rassembler à cet effet une documentation dont les éléments, jusqu'ici, ne pouvaient se trouver qu'épars un peu partout ; quelques-uns étaient même d'un accès assez difficile pour tous ceux qui n'ont point été favorisés dans leurs recherches par des circonstances quelque peu exceptionnelles.Pour éviter de donner plus d'étendue encore à notre exposé, sans cependant omettre rien de ce qu'il nous semblait intéressant d'y faire entrer, nous avons dû multiplier les notes et y rejeter, non seu-

(1) Bien entendu, nous ne voulons pas dire qu'il faille attribuer une importance extraordinaire à la prédiction d'Eliphas Lévi, mais seulement que certains Anglais qui la connaissaient ont pu effectivement la prendre au sérieux et même tenter d'en aider la réalisation ; du reste, pour juger cette prédiction à sa juste valeur, il faudrait en connaître l'inspiration réelle, et ce qu'il y a de certain, c'est que son auteur avait des relations dans des milieux britanniques où l'on alliait l'occultisme à la diplomatie. En tout cas, 1875 et les années suivantes marquent le point de départ de beaucoup d'activités assez énigmatiques : outre celles que nous avons déjà eu l'occasion de signaler, nous mentionnerons encore un Ordre dit des « Frères de Lumière » (*Fratres Lucis*), institué par un Israélite anglais, nommé Maurice Vidal Portman, orientaliste et homme politique, qui, en 1876, faisait partie de l'entourage de Lord Lytton, alors vice-roi des Indes. Ce n'est sans doute pas par un simple hasard que ce nom de Lytton, qui est celui du célèbre auteur de *Zanoni* et de la *Race future* (où les théosophistes ont puisé quelques inspirations), se retrouve à chaque instant mêlé à l'histoire de l'occultisme ; c'est précisément chez une personne appartenant à la même famille qu'Eliphas Lévi fit, à Londres, certaine évocation qu'il a décrite dans son *Dogme et Rituel de la Haute Magie*. — L'Ordre des *Fratres Lucis*, dont le centre actuel est à Bradford, dans le Yorkshire, ne doit pas être confondu, malgré la similitude des noms, avec la *F.T.L.* (*Fraternitas Thesauri Lucis* ou « Fraternité du Trésor de Lumière »), organisation rosicrucienne d'origine vraisemblablement américaine.

lement les références comme il est d'usage, mais encore beaucoup de précisions et de renseignements complémentaires qui ont leur importance.

Nous sommes convaincu que ce travail, malgré ses imperfections, ne sera pas inutile, car nous pensons qu'il est nécessaire, et même urgent à plus d'un égard, « d'arracher au théosophisme le masque dont il se couvre, et de le faire voir tel qu'il est » (1). Nous laisserons au lecteur le soin d'en tirer lui-même toutes les conclusions qu'il n'est que trop facile de dégager, car nous en avons dit assez pour que quiconque aura eu la patience de nous suivre soit en état de porter sur le théosophisme un jugement définitif ; nous nous bornerons donc à ajouter ici deux ou trois observations accessoires.

Pour qui n'en a pas l'habitude, ces étranges dessous du monde contemporain, dont nous n'avons présenté ici qu'une faible partie, font l'effet d'une véritable fantasmagorie ; c'est un chaos dans lequel il est fort difficile de se reconnaître au premier abord, d'où résultent fréquemment des confusions, sans doute excusables, mais qu'il est bon d'éviter autant que possible. Ainsi, toutes les choses que nous réunissons sous le nom de « néo-spiritualisme », parce qu'elles possèdent assez de caractères communs pour être regardées comme des espèces d'un même genre, et surtout parce qu'elles procèdent au fond d'une mentalité commune, n'en sont pas moins distinctes. Occultisme de différentes écoles, théosophisme, spiritisme, tout cela se ressemble par certains côtés et jusqu'à un certain point, mais diffère aussi à d'autres égards et doit être soigneusement distingué alors même qu'on se préoccupe d'en établir les rapports. Nous avons vu, d'ailleurs, que les chefs de ces écoles sont fréquemment en lutte et s'injurient parfois publiquement, ce qui ne les empêche pourtant pas de

(1) Nous appliquons ici au théosophisme, par une modification que nous croyons légitime, les paroles qui, dans l'encyclique *Humanum genus* de Léon XIII (2 avril 1884), s'appliquent à la Franc-Maçonnerie. — Nous aurions pu dire « les masques », car nous avons vu qu'il en est de multiples.

s'allier à l'occasion et de se trouver réunis au sein de certains groupements, maçonniques ou autres, de telle sorte qu'on est parfois tenté de se demander si leurs querelles sont bien sérieuses, ou si elles ne sont pas plutôt destinées à cacher un accord que la prudence commande de laisser ignorer au dehors, en mettant en avant des divergences théoriques qui, tout en étant très réelles, n'ont peut-être qu'une importance assez secondaire pour des gens qui apparaissent comme dépourvus de principes stables et d'une doctrine bien définie, et dont les préoccupations dominantes n'appartiennent certainement pas à l'ordre de l'intellectualité pure.

Quoi qu'il en soit, pour ce qui concerne spécialement les rapports du théosophisme et du spiritisme, nous avons montré chez Mme Blavatsky, au moins depuis la fondation de sa Société, une opposition manifeste aux théories spirites, « spiritualistes » comme on dit dans les pays anglo-saxons. Plus tard, il est des théosophistes qui ont adopté une attitude moins intransigeante, et qui en sont arrivés à admettre, de même que certains occultistes, que les esprits des morts peuvent réellement, dans des cas plus ou moins rares et exceptionnels, se manifester dans les séances spirites : concession grave, qui ouvre la porte à toutes sortes de compromissions (1), sans pouvoir concilier à ses auteurs les faveurs des purs spirites, qui ne se résoudront jamais à les regarder comme de vrais « croyants ». Du reste, en pratique, les chefs du théosophisme n'ont jamais cessé de déconseiller les expériences spirites, et ils se sont appliqués souvent à en faire ressortir les dangers, en quoi ils ont grandement raison ; malheureusement, ils sont peu qualifiés pour ce rôle, car ces dangers qu'ils signalent à leurs disciples ne sont guère plus redoutables, après tout, que ceux des « entraînements psychiques » aux-

(1) On peut en dire autant pour les écoles qui, sans regarder la réincarnation comme une loi générale, en admettent la possibilité dans certains cas, par exemple pour les enfants morts en bas âge ; la réincarnation est, comme nous l'avons dit, une impossibilité pure et simple, et cela dans tous les cas sans exception.

quels ils les soumettent eux-mêmes : de part et d'autre, le résultat le plus clair est de détraquer bon nombre d'esprits faibles. Il faut dire aussi que ces avertissements ne sont pas toujours écoutés, et que, dans la masse des théosophistes comme dans celle des occultistes, il se rencontre bien des personnes qui font en même temps du spiritisme, sans trop se préoccuper de la façon dont ces choses peuvent être conciliées ; et, malgré tout, il est assez compréhensible qu'il en soit ainsi, car ces personnes sont beaucoup plus sentimentales qu'intellectuelles, et elles se porteront indifféremment vers tout ce qui leur semblera apte à satisfaire leurs vagues aspirations pseudo-mystiques : c'est là un effet de cette religiosité inquiète et dévoyée, qui est un des traits les plus frappants du caractère de beaucoup de nos contemporains (1), et qui a aussi contribué pour une grande part au succès de certaines doctrines philosophiques telle que le bergsonisme (2).

Nous terminerons pas un avis à l'adresse des théosophistes eux-mêmes : ceux-ci ont généralement l'habitude d'attribuer à l' « ignorance » les attaques dont leur Société est l'objet ; si certains de leurs adversaires ont pu, en effet, donner prise à ce reproche, ils pourront cette fois se dispenser de le rééditer contre nous. Non seulement nous sommes très exactement informé de la plupart des particularités de leur histoire, comme nous pensons l'avoir montré ici, mais encore nous connaissons aussi bien qu'eux, et même mieux que la plupart d'entre eux, le fond de leurs propres théories. En outre, nous savons d'une façon précise quelles sont les possibilités qu'ils sont susceptibles d'atteindre par leur moyens spéciaux d'investigation, dans

(1) C'est surtout en Amérique qu'on en peut voir les manifestations les plus variées et les plus extraordinaires, mais l'Europe est loin d'en être indemne.

(2) Le pragmatisme de William James, avec sa théorie de l' « expérience religieuse » et son appel au « subconscient » comme moyen de communication de l'être humain avec le Divin, procède aussi des mêmes tendances ; il est bon de rappeler, à ce propos, avec quel empressement les théories de ce genre ont été adoptées et mises à profit par la plupart des modernistes.

la mesure où les résultats n'en sont pas purement illusoires, et tout ce qui les sépare de certaines autres possibilités qui leur sont interdites, dont ils ne soupçonnent pas même l'existence, et auprès desquelles les premières apparaissent comme fort négligeables : c'est toute la distance qui existe entre le domaine de l'expérimentation, si étendu qu'on le suppose, et celui de la métaphysique vraie, distance que rien ne saurait jamais diminuer, parce que ce sont deux ordres de choses entre lesquels il n'y a aucune commune mesure. Nous savons donc fort bien, non seulement ce qu'est le théosophisme, mais aussi ce qu'il n'est pas, et l'étude directe des doctrines orientales nous a permis de constater que ses prétentions sont dénuées de tout fondement ; ainsi, si nous le combattons, c'est en pleine connaissance de cause, et il ne faut d'ailleurs pas chercher à notre attitude d'autre raison que celle-ci : c'est que nous estimons, suivant une formule que nos adversaires doivent connaître, mais qu'ils interprètent assez mal et qu'ils appliquent plus mal encore, qu' « il n'y a pas de droits supérieurs à ceux de la Vérité » (1).

R. Guénon.

(1) C'est là un des sens de la formule sanscrite *Satyam nâsti paro dharma ;* le mot *dharma* a plusieurs significations, mais il n'a pas celle de « religion » que prétendent lui donner les théosophistes, qui traduisent : « Il n'y a pas de *religion* supérieure à la Vérité ». Ce mot, qu'on peut souvent rendre approximativement par « loi », est d'ailleurs de ceux qu'il est fort difficile, sinon même impossible, de traduire d'une façon exacte dans les langues européennes, parce que la notion qu'il exprime n'a véritablement aucun équivalent dans la pensée occidentale ; et, si étonnant que cela puisse sembler à certains, ce cas est très loin d'être exceptionnel.

Erratum. — Dans le précédent numéro, à la page 257, les deux premières lignes de la note 2 ont été interverties à la mise en page ; il en est de même des deux premières lignes de la page 277 ; nous pensons que les lecteurs auront d'ailleurs rétabli d'eux-mêmes ces deux passages.

LA MÉTHODE PELMAN

Le succès dans la vie dépend de la façon dont chacun use des facultés naturelles qu'il possède : Toute la difficulté consiste à découvrir la méthode la plus propre à réaliser ses fins. L'éducation ordinaire ne procède au développement de l'intelligence et de la volonté que par l'ornement de ces facultés ; aussi la personnalité de l'individu ne parvient à avoir conscience d'elle-même qu'après de longues années d'expérience.

Y a-t-il une méthode pour développer directement l'intelligence et la mémoire ? Il est vrai que ces facultés ne peuvent fonctionner à vide ; il faut qu'elles aient un contenu. Mais au lieu d'insister sur la nature particulière de ce contenu,on peut assayer de développer ces facultés en elles-mêmes,quelle que soit la matière sur laquelle elles ont à travailler. C'est ainsi que procède la méthode Pelman ; a-t-elle réussi ? Un pragmatiste ne trouverait pas de difficulté à répondre affirmativement à cette question : le pelmanisme ne compte que des succès toujours croissants. Quant à nous, nous allons nous demander si le succès est proportionné à la valeur intrinsèque de la méthode ; et, pour cela, nous allons l'analyser avec attention.

La méthode Pelman est un système spécialement adapté au développement complet de l'individu. Elle est basée surtout sur les immenses progrès que la psychologie expérimentale a fait pendant ces dernières années ; une foule d'observations et de conclusions sont venues enrichir les hypothèses et les théories de cette science. Ce sont ces résultats que la méthode Pelman a soigneusement triés et coordonnés pour constituer ses cadres, élargis d'ailleurs par les propres résultats obtenus grâce à l'étude attentive et intime de milliers d'individus de toute classe, de toute pro-

fession, qui s'étaient confiés à elle. Mais qu'on y prenne garde, la méthode Pelman *ne donne pas* à l'individu la science ou de vastes connaissances : elle ne vise qu'au développement rationnel des facultés de l'individu, à l'aide desquels il pourra acquérir les connaissances théoriques et pratiques, nécessaires pour obtenir les fins qu'il se propose ». Ainsi elle insistera sur l'importance de l'observation, sur l'éducation des sens, et particulièrement de la vue et de l'ouïe ; elle montrera la nécessité d'exercer son énergie, son initiative, la confiance en soi ; elle montrera tout l'avantage qu'il y a de pouvoir concentrer son attention et augmenter la puissance de la volonté ; elle enseignera tout le parti qu'on peut tirer de l'association des idées, de l'analyse et de la synthèse ; enfin, elle indiquera l'usage qu'on peut faire de la suggestion et de l'autosuggestion.

Une des grandes ambitions du Pelmanisme est de combattre le préjugé que la nature a capricieusement déterminé dans chaque homme, le degré de développement des facultés supérieures. S'il faut admettre que les capacités intellectuelles des individus ne sauraient être identiques pour tous, il n'en est pas moins vrai que le milieu et les circonstances ont une grande influence sur le développement de l'intelligence et du caractère. Maintenant, si l'entourage de l'individu est favorable à son progrès, le pelmanisme lui donne les moyens de le développer et de l'ordonner à son profit ; et si, au contraire, cet environnement lui est défavorable, le pelmanisme lui donne encore les moyens de le corriger, de l'améliorer et d'en tirer le meilleur parti possible.

Ainsi, bien souvent nous sommes conscients d'une faiblesse de nos facultés supérieures ; il nous est difficile de nous intéresser sérieusement à quelque chose, de pouvoir concentrer notre attention ou notre volonté sur un objet déterminé. Comment peut-on corriger ces défauts ? Il faut d'abord s'étudier soi-même, faire le portrait de son esprit, en d'autres termes, il faut rechercher les causes de la faiblesse de notre intelligence ou de notre volonté, car, alors, on peut trouver le remède beaucoup plus facilement. Mais, pour cela, il est nécessaire de savoir comment fonctionne l'esprit, comment se développent nos facultés supérieures ; car plusieurs facteurs peuvent s'opposer à son progrès ; et la connaisance de ces facteurs est indispensable pour essayer de les éliminer . Connais-toi toi-même et connais ton entourage, tel est le grand principe du Pelmanisme.

Une conséquence nécessaire de cette maxime, c'est l'utilité de se proposer un but précis dans la vie ; il est impor-

tant de savoir où l'on va, ce que l'on veut, à quoi on doit s'intéresser, car la connaissance d'un objet désiré que l'on veut atteindre, canalise toutes nos énergies vers lui, et permet ainsi de réussir plus facilement. Il faut donc apprendre à concentrer son attention vers un objet déterminé, avoir confiance en soi, réfléchir avant d'agir, user de tous ses moyens pour réussir et surtout vouloir réussir.

La théorie de la volonté est une des pièces centrales du pelmanisme. Et cela se comprend, car le but de cette méthode est, avant tout, pratique. Il faut vouloir atteindre un but dans la vie, il faut vouloir employer les moyens pour y arriver ; et à un autre point de vue, la volonté joue un grand rôle dans la conduite de l'homme et dans toutes les circonstances de la vie ordinaire ; enfin, aidée par la suggestion, elle lui permet de régler sa vie de la façon la plus profitable.

Mais, pour développer la volonté, il faut prendre une voie qui peut sembler indirecte, mais qui est, en même temps la plus rationnelle sinon la seule possible. Cette voie consiste à passer d'abord par les sens, ensuite par l'intelligence pour aboutir à la volonté : apprenons d'abord à user de nos sens, car c'est par eux que débute toute connaissance. C'est par l'action des choses extérieures sur nos sens que nous pouvons percevoir et connaître les objets ; plus nos sens seront développés, plus ils seront disposés à recevoir l'action des choses extérieures, par conséquent à mieux connaître les objets sensibles. Des sens qui ne seraient pas développés peuvent être des causes d'erreur ; et à moins d'être affectés de maladies incurables, tous les sens peuvent être développés. On sait que la richesse des perceptions est une des conditions les plus importantes de l'imagination, et surtout de l'imagination créatrice. Mais la mémoire aussi dépend en grande partie sur les perceptions ; et il est hors de doute que le développement de cette faculté est intimement lié à la qualité et à la quantité de nos perceptions et de nos sensations.

Cependant il ne s'agit pas de s'en tenir à l'entraînement des sens et de la mémoire. Tous ces faits, toutes ces impressions qui sont venues enrichir notre mémoire doivent être employées au but toujours poursuivi : au succès. Or, seules et isolées les unes des autres, ces impressions n'ont guère de valeur pour l'homme d'action. Elles doivent être classées, comparées, coordonnées, elles doivent former des jugements, en un mot elles doivent exercer l'intelligence ; car, pour bien agir, il faut d'abord bien penser. Cependant il n'est pas toujours facile de penser avec pro-

fit ; bien peu nombreux sont ceux qui savent penser avec méthode, qui savent penser juste. Et pourtant il ne s'agit que de chercher la vérité. Tout le monde essaie de l'atteindre, mais tous ne réussisssent pas ; c'est qu'ils ne tiennent pas compte des principes immortels de l'évidence. Or, il n'y a qu'une seule façon de réunir des idées et des mots pour atteindre la certitude, et cette façon c'est la logique qui nous l'enseigne. De plus, il s'agit de voir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ; il ne faut pas les voir à travers des préjugés ou des idées préconçues, car alors on les défigure et on s'expose à des erreurs. Il ne faut pas non plus se contenter d'un examen superficiel et trop hâtif ; au contraire, il faut concentrer son attention sur chacune d'elles, en particulier.

Le pouvoir de concentration est très important pour l'homme qui veut réussir, car il développe le pouvoir de synthèse, il permet d'aboutir à des connaissances précises, enfin il développe la mémoire et favorise l'originalité. Celui qui a le pouvoir de concentrer peut voir les choses beaucoup mieux qu'un autre, et user ainsi de cet avantage. Et de même, celui qui a un fort pouvoir de concentration, ne perd pas de vue le but qu'il s'est proposé quand il veut réfléchir sur les moyens qui lui permettront de l'atteindre, et peut ainsi choisir avec plus de sûreté ceux qui seront les plus propres à servir son but : il faut s'habituer à fixer son attention, il ne faut point la forcer avec effort. Et l'on peut renforcer son pouvoir de concentration en éliminant les causes, soit d'ordre physique, soit d'ordre moral qui font obstacle à son développement.

Mais, pour réussir dans la vie, suffit-il de savoir penser et retenir, d'avoir une volonté forte et un grand pouvoir de concentration ? Non ; il faut encore avoir de l'originalité et une personnalité bien définie. Un défaut commun à tous les hommes, c'est d'être des imitateurs ; or il ne s'agit pas d'être passifs, de se trouver toujours à la remorque d'autrui, il faut être neuf, il faut se distinguer, il faut sortir de la masse. Mais comment faut-il s'y prendre pour arriver à l'originalité ? Il est extrêmement difficile de définir une méthode universelle pour y arriver, car ici il faut surtout tenir compte des facteurs personnels de l'individu qui l'ont déterminé à se proposer des buts particuliers. Cependant il y a quelques principes généraux que l'on peut appliquer avec profit à des cas individuels : ainsi il s'agirait de développer l'imagination, d'être adroit dans l'usage de l'analogie et de pratiquer l'association des idées, car ce qu'il faut faire, c'est de savoir employer cette masse d'impres-

sions, de faits et d'idées qu'un esprit développé nous a permis de recueillir, pour aboutir à des nouveautés qui aideraient le succès de notre carrière. Et de l'originalité à la personnalité la distance n'est pas grande.

On connaît les avantages qui découlent de la possession d'une forte personnalité : tant dans les affaires privées que dans les affaires publiques la maîtrise de soi est un facteur important du succès. Il ne s'agit pas d'être poseur, car la personnalité n'est pas une qualité superficielle de l'individu ; elle a des racines au plus profond de notre être, elle est entièrement subjective et, par conséquent, fort difficile à définir. Mais elle peut être considérée comme le résultat du développement harmonieux et rationnel de toutes nos facultés. C'est ici que l'on peut voir le rôle unique que joue le subconscient dans la formation de notre caractère. La conscience, en effet, n'est qu'une partie de nous-mêmes ; il y a au fond de notre être une immense réserve de potentialités qui manifestent leur action à chaque instant de notre vie : c'est ce fond qu'il faut alimenter et développer sans cesse par l'entraînement de nos facultés. Car ce sont ces dernières qui lui fournissent cette masse d'impressions et d'idées qui constituent la matière de l'association des idées, de l'analogie et du raisonnement.

Telle est la théorie que nous propose le pelmanisme ; mais il ne s'agit pas de s'en tenir à des principes, il nous incite à les mettre en pratique, à les faire passer dans notre sang, de façon à ce que nous puissions nous en servir inconsciemment au moment nécessaire. Et, pour compléter sa méthode, le pelmanisme nous recommande une série d'exercices physiques, destinés à réaliser dans toute son étendue l'adage classique « Mens sana in corpore sano ». Comme on le voit, le pelmanisme n'est ni une religion nouvelle ni une doctrine philosophique, comme certains l'ont cru à tort, mais un système qui se propose, en se basant sur l'étude des activités et des potentialités de l'individu, de le rendre meilleur pour lui-même, pour sa famille, pour la société. Ayant un but essentiellement pratique, ce système est dépouillé de tout l'appareil scientifique qui donne à la psychologie expérimentale un caractère ésotérique, et se trouve ainsi placé à la portée des intelligences les plus variées. Pour la même raison, le pelmanisme ne se contente pas de généralités, lorsqu'il s'agit de s'adapter aux besoins de l'étudiant ; il devient intime, et cherche, dans la personnalité même de l'étudiant, les moyens qui lui permettront de le faire profiter de ses principes.

On peut voir par là que le Pelmanisme ne prétend pas

développer les facultés supérieures des individus de façon à les rendre tous égaux, prétention qui serait d'ailleurs absurde ; ce qu'il veut c'est développer dans chaque individu, toutes ses potentiolités, de le faire *lui-même*, de le rendre pleinement conscient de sa puissance.

La grande difficulé d'un élève pelmaniste c'est l'effort : il faut faire preuve de beaucoup de bonne volonté pour se plier aux principes du pelmanisme, pour les mettre en pratique, pour faire la gymnastique intellectuelle et physique qu'il nous recommande, c'est une vérité d'ailleurs qu'il est toujours difficile de corriger ses défauts, de se défaire de ses mauvaises habitudes pour en acquérir de bonnes. Mais aussi quels avantages ne recueille-t-on lorsqu'on est parvenu au terme de ses efforts ?

A un autre point de vue, il serait intéressant de remarquer que le pelmanisme suit, inconsciemment peut-être, la tradition aristolélicienne. Quoi qu'il se défende d'appartenir à un système philosophique bien défini, on ne peut s'empêcher de remarquer que la synthèse qu'il présente reflète, sans s'en douter toute une doctrine. N'est-il pas d'ailleurs basé sur la psychologie qui a elle-même ses racines profondes dans la philosophie,quoi qu'en disent certaines écoles qui veulent la détacher complètement de la philosophie ? Ainsi le pelmanisme soutient que la connaissance débute par les sens et qu'elle dépend des objets extérieurs ; il enseigne que l'imagination et l'intelligence dépendent de la richesse de nos sensations et de nos perceptions. En ce qui concerne la volonté, il la subordonne à l'intelligence. Mais il a soin de dire que, dans la vie pratique, la volonté et l'intelligence restent toujours unies. Et c'est pourquoi, ayant à peine posé les principes de la connaissance, le pelmanisme fait aussitôt une théorie de la volonté qu'il développe parallèlement avec les autres facultés. Ceci est une innovation méthodologique, car on sait que les manuels de philosophie n'étudient la vie active qu'après avoir entièrement traité la vie intellectuelle. Il est vrai que le Pelmanisme en appelle à Nietzsche pour recommander l'éducation de la volonté, mais il ne prend que le conseil du philosophe allemand sans en suivre les doctrines. De même, sans s'accorder entièrement avec les conclusions de Freud et des psycho-analystes avancés, le Pelmanisme reconnaît que la reconstruction de l'histoire de notre esprit et de notre corps peut avoir, dans certains cas, une grande utilité pratique ; mais il a soin de recommander de faire rarement usage de la psycho-analyse, qui, autrement, nous habituerait à une introspection morbide. Ainsi, tout en

montrant les avantages et les dangers de la psycho-analyse, il rejette entièrement toutes les hypothèses psychique, qui ont amené certaines écoles à des conclusions dangereuses, pour n'adopter que les données strictement scientifiques.

Et maintenant, le Pelmanisme a-t-il une valeur morale ? Etant une philosophie essentiellement active, il ne peut manquer d'avoir une influence sur la conduite de ceux qui l'étudient. Mais il ne leur présente aucune doctrine toute faite et les laisse libre de leurs actions ; il développe le mécanisme de l'action humaine sans chercher à influencer directement le contenu, la matière de ces actions. Cependant on peut dire que le Pelmaniste est un réaliste. Il voit la vie telle qu'elle est, avec ses beautés et ses misères. Aussi devient-il conscient de ses devoirs, de ses obligations, et cherche-t-il à agir pour le bien de lui-même, de sa famille, de la société. Mais quoi qu'ennemi des illusions, le pelmaniste à un idéal qu'il cherche à atteindre, malgré les difficultés de la vie ; et, conscient de sa puissance comme de sa faiblesse, il est amé pour atteindre son but.

University College, London.

Thomas GREENWOOD.

UNE RÉFUTATION
DU PANTHÉISME

Le dernier fascicule paru du Dictionnaire d'Apologétique renferme sur la question du Panthéisme un article qui mérite la plus sérieuse attention. L'auteur, Le Père Auguste Valensin, a déjà donné au Dictionnaire deux études sur le « Criticisme » et sur « l'Immanence ». Dans l'une comme dans l'autre il s'est fait apprécier par sa large compréhension des doctrines. Ce n'est rien exagérer de dire qu'en ce point l'étude sur le Panthéisme ne le cède aucunement à ses aînées. On s'en convaincra d'ailleurs en lisant avec beaucoup de réflexion ces quelque trente colonnes, où, sans que le style en soit précisément tendu, tant de problèmes sont condensés.

Quand on veut réfuter une doctrine, la première chose à faire est de la bien connaître. Ce principe d'allure naïve est, plus qu'on ne pense, difficile à respecter, tant il arrive que l'identité des mots cache des pensées profondément différentes. Aussi n'est-ce pas assez définir le panthéisme que de le dire : « la doctrine qui admet l'unité, ou, ce qui revient au même l'identité du monde et de Dieu ». Bien des systèmes en effet, peuvent se résumer dans cette formule claire mais vague. Ces systèmes, il importe de les discerner, afin de proportionner les réfutations aux erreurs et c'est pourquoi les premiers paragraphes de l'article sont consacrés à une opération de triage.

Il existe un premier panthéisme, « le panthéisme des poètes » : Tout fait d'images brillantes, de sensations, de désirs et de rêve, ce Panthéisme, très répandu d'ailleurs, ne peut pas plus se réfuter que s'établir. Pour entrer en dis-

cussion avec lui, il faudrait lui demander ses principes rationnels, et s'il les donnait, « il ne serait plus lui-même : nous aurions en face de nous ce que nous appellerons le panthéisme des philosophes. »

Le Panthéisme des philosophes, à son tour, peut revêtir un double aspect : ou, affirmant l'identité du monde et de Dieu, il se représente celui-ci comme une chose ; ou au contraire, c'est la réalité du monde qui est considérée comme essentiellement spirituelle. Le premier abaisse Dieu au niveau du Monde, le second élève le monde jusqu'à Dieu. Mais le panthéisme matérialiste n'est, à vrai dire, qu'un athéisme, car, « si Dieu n'est pas conçu comme un esprit, il n'est pas conçu du tout. »

Reste le Panthéisme spiritualiste, celui qui divinise le monde : « Ce panthéisme est le véritable panthéisme ; il est le panthéisme tout court, il est très particulièrement le panthéisme moderne ». En présence de ce système une tentation vient tout de suite de le proclamer absurde. Si le monde est matériel et fini, Dieu spirituel et infini, proclamer l'identité du monde et de Dieu, n'est-ce pas identifier les contradictoires ? La simplicité même de l'objection devrait nous donner des doutes sur sa portée. Se peut-il qu'elle ait échappé à Spinoza ? Et nous voici tout de nouveau amenés à distinguer un panthéisme vulgaire, « que la difficulté signalée prend au dépourvu », et un Panthéisme savant, qui l'a prévue et tournée. Le premier est tout réfuté, nous pouvons le délaisser pour nous attaquer au Panthéisme savant.

Cette distinction d'un Panthéisme naïf et d'un Panthéisme averti est d'une importance capitale pour l'intelligence de ce qui va suivre. C'est elle qui commande le choix de l'argument décisif. La raison pour laquelle on n'insistera pas sur la réfutation du Panthéisme par les caractères opposés du fini et de l'infini, c'est tout simplement qu'elle n'a d'efficacité que contre le panthéisme vulgaire. Pour autant le Père Valensin n'en nie pas l'efficacité : il ne conteste pas même l'opportunité de son emploi dans une discussion avec un adversaire, qui n'aurait pas dépassé le point de vue du panthéisme naïf.

Mais ce point de vue est incontestablement dépassé par tous les panthéistes sérieux. Pour s'en convaincre il suffit de se reporter à la philosophie de celui qu'on peut considérer comme l'initiateur du panthéisme moderne : Spinoza. Deux thèses résument sa pensée :

« Dieu et le monde sont réellement distincts comme natures ».

« Le monde n'a pas de subsistance à part de Dieu ; il

subsiste en Lui et par Lui. Dieu et le monde ne sont pas réellement distincts comme subsistants. »

Ainsi le système de Spinoza échappe à la difficulté provenant des caractères opposés du fini et de l'infini, puisqu'il accorde que la nature divine, n'est pas la nature des êtres créés, tout en maintenant l'identité de leur être. C'est donc à une vieille distinction scolastique que recourt Spinoza, la distinction de la nature et de la subsistance.

La tâche de celui qui réfute le Panthéisme va donc être de démontrer que Dieu et le monde sont plusieurs subsistants. Toutefois une opération préliminaire s'impose : prendre connaissance des arguments du Panthéisme et les réfuter. Ainsi l'étude sur le Panthéisme comprendra un exposé des Doctrines, une discussion des arguments, enfin une preuve positive du théisme.

Nécessairement il fallait choisir parmi les systèmes panthéistes : c'est Spinoza et Fichte qui ont eu la préférence du Père Valensin : « Le Système de Spinoza est sans conteste l'expression la plus franche et la tentative de démonstration la plus rigoureuse du panthéisme ». Aussi bien tous les panthéistes doivent beaucoup à Spinoza et c'est au fonds de ses arguments qu'il en faut toujours revenir, qu'on veuille défendre ou discuter leurs doctrines. Fichte, par contre, n'a pas prétendu exposer le Panthéisme, mais celui-ci est impliqué par la fameuse « déduction», comme il est impliqué par celles de Hegel et de Shelling. Prendre connaissance du Panthéisme de Fichte, c'est donc entrer en contact avec les trois philosophies dialectiques allemandes et, par elles, avec tous les systèmes qu'elles ont inspirés.

L'exposé des doctrines est sans doute une des parties les plus intéressantes de l'article : le Père Valensin excelle à faire saisir le sens général d'une théorie. Il ne pouvait s'agir ici d'une analyse complète des systèmes, pas même d'un véritable résumé et c'est déjà un tour de force d'avoir réussi à nous initier en deux pages à l'esprit de l' « Ethique », en moins de quatre à celui de la « Wissenschaftslehre ». Après avoir lu ces pages, on ne possédera pas encore la philosophie de Spinoza ou celle de Fichte, mais on pourra en aborder l'étude, sans risquer de faire fausse route. Au point de vue qui nous intéresse, on en saura suffisamment pour comprendre la discussion des arguments.

Le système de Spinoza repose sur trois propositions : l'être est, l'être est infini, l'être est unique. L'être est, ceci résulte de l'idée même de l'être : peut-on bien dire que l'être n'est pas ? L'être est infini, car dire que l'être est fini, ce serait dire qu'il n'est pas purement et simplement être, donc qu'il est à la fois être et non être, ce qui, selon Spino-

za, ne se conçoit pas. Enfin l'être est unique, car, s'il était multiple, il serait fini.

Que devient alors le monde de l'expérience ? On ne peut songer à lui nier toute existence, puisqu'exister c'est être donné et qu'indiscutablement le monde nous est donné. Reste de dire que sa manière d'exister n'a rien de commun avec celle de l'être et que c'est par équivoque qu'un même mot exprime l'Etre et l'existence des choses perçues dans l'espace ou dans le temps. A parler proprement, l'Etre seul subsiste en soi et tout le reste, tout ce que nous appelons les êtres, subsiste en lui. Pour exprimer cette différence, le Spinozisme appelle les êtres multiples de l'expérience, d'un vieux mot scolastique inventé pour désigner ce qui ne peut exister en soi, mais subsiste nécessairement dans un autre, des « modes ». Comme l'expérience nous fait connaître deux espèces d'êtres, les choses étendues et les consciences, qui ne le sont pas, on dira qu'il existe deux espèces de modes, l'étendue et la pensée.

Mais que dirons-nous de l'être véritable ? N'échappe-t-il pas totalement à notre étreinte ? Si nous voulons nous le représenter, force nous sera bien de le concevoir sur le type des seules choses que nous connaissions, les corps et les consciences. Le pouvons-nous ? oui, mais à une triple condition :

1° Quand nous nous représenterons Dieu sous le couvert d'une perfection empruntée au domaine de l'expérience, nous concevrons cette perfection comme parfaite et infinie dans sa ligne ;

2° Une perfection même infinie dans sa ligne, étant toujours finie en ce sens qu'elle n'est pas les autres prfections, il nous faudra dire, qu'en Dieu cette perfection est identique à une infinité d'autres perfections.

3° Enfin toutes ces perfections infinies dans leur ligne et dont la multitude infinie nous sert à exprimer la richesse de l'être divin, nous devrons encore affirmer qu'elles sont identiques à cet être.

Ces perfections qui nous servent à concevoir Dieu, sont ce que le Spinozisme appelle des attributs. On voit que le sens de ce mot n'est pas très différent ici de ce qu'il est dans la théodicée scolastique. Remarquons maintenant que c'est la connaissance des modes qui nous a fourni l'idée des attributs divins ; ainsi chaque mode peut être considéré comme l'expression d'un attribut et donc, puisqu'il y a une infinité d'attributs divins, il faut dire aussi qu'il existe une infinité de modes, à nous parfaitement inconnus, et qui traduisent en une infinité d'univers l'infinie perfection de l'Etre. Ces modes doivent être soigneusement distingués de l'attribut qu'ils expriment et dont ils portent le nom :

ainsi le mode étendue n'est autre que l'étendue concrète, finie, divisible et multiple de l'expérience ; l'attribut Etendue au contraire est l'étendue abstraite, infinie, indivisible et simple puisqu'identique à l'Etre.

Par rapport à l'être il faut dire que les modes en dérivent à un double titre : comme idées d'abord, à la façon dont les corollaires dérivent des théorèmes et comme existants, puisque Dieu les produit en lui-même. Comme, au surplus, dans l'essence des choses ainsi produites rien n'exige l'existence, on pourra dire qu'elles sont contingentes encore que Dieu les appelle nécessairement à être. Ainsi l'Etre nous apparaît comme une Conscience unique, qui s'exprime à elle-même d'une infinité de manières diverses, de sorte que chacune de ces expressions est ce que nous appelons une conscience individuelle et qu'entre toutes les consciences individuelles, comme d'ailleurs entre elles et toutes les choses apparemment inanimées, il existe une correspondance rigoureuse par le fait même que les unes et les autres expriment le même Etre Unique.

S'il est difficile de condenser en quelques paragraphes les théorèmes principaux du Spinozisme, il est tout à fait impossible de résumer la dialectique de Fichte ; ce serait nécessairement la trahir, et même, vu sa complexité, s'exposer à ne donner d'elle qu'un inintelligible schéma. Le Père Valensin n'a pas voulu courir ce risque : ce que disent les pages consacrées à Fichte, c'est simplement en quoi consiste la méthode dialectique.

Le philosophe cherche à expliquer l'univers ; expliquer l'Univers c'est dire pourquoi le donné de l'expérience est ce qu'il est ; c'est donc, ou bien, partant de ce donné, remonter, d'explication en explication, jusqu'à un principe qui soit à lui-même sa propre raison, ou, partant de ce principe, en déduire, à la façon des géomètres, l'univers entier.

Il convient sans plus tarder d'écarter un ou deux contresens, toujours trop faciles et toujours répétés. Fichte, les ayant prévus, avait mis ses lecteurs en garde contre eux. Peine perdue pour lui, comme avant lui pour Leibniz, pour Berkeley, pour Kant. Les contresens ont été faits : on les fera encore longtemps. Les voici :

D'abord, quand on parle de déduire le monde, il ne faut pas se figurer que le philosophe chargé de cette opération, soit sensé produire et, pour ainsi dire, créer le monde qu'il déduit. Ce sur quoi travaille le philosophe, ce ne sont pas des choses, ce sont des idées ; ce sont ces idées qu'il enchaîne, qu'il fait s'engendrer l'une l'autre. Sans doute la liaison des idées est la traduction de la liaison des choses,

mais ce serait encore se tromper que d'imaginer que l'ordre dans lequel notre pensée enchaîne les idées est précisément l'ordre de genèse des choses. Particulièrement il convient de remarquer, que, si notre déduction logique des éléments de l'univers se passe dans le temps, il n'en est pas de même de cette sorte de déduction par laquelle l'Esprit absolu produit le monde, puisque le temps lui-même est un des éléments de ce monde et, à ce titre, déduit comme le reste. Le Père Valensin a marqué d'une comparaison très heureuse le rapport qui existe entre le système de la déduction logique et l'enchaînement réel des choses : c'est celui d'une formule analytique à sa courbe, ce n'est pas du tout celui d'un portrait à son modèle.

Une seconde erreur consisterait à penser, que Fichte prétend déduire jusqu'aux faits particuliers de l'histoire par exemple. Pour réaliser cette déduction, il faudrait nous placer au point de vue de l'Etre absolu, plus exactement, il faudrait que l'Esprit qui pense en nous y pensât à la fois à sa manière d'Esprit absolu embrassant l'universalité des choses et à la manière particulière et nécessairement fragmentaire qui constitue précisément notre conscience individuelle. Or ceci est contradictoire.

On peut se demander, en vertu de quelle démonstration Fichte considère la déduction comme possible ; ce serait mal comprendre sa méthode. La possibilité de la déduction sera prouvée par son succès même. Si, *a priori*, nous retrouvons les éléments essentiels de l'univers tel qu'il nous est donné, c'est que la méthode déductive est féconde et Fichte pourra dire à ses adversaires : La déduction est possible puisque je l'ai faite. Il ne peut être question de suivre le philosophe dialecticien dans sa tentative. Qu'il suffise d'indiquer le point de départ de la déduction et de montrer en quoi toute la méthode suppose le Panthéisme.

Puisqu'il s'agit de rattacher l'Univers à l'Esprit, c'est-à-dire à ce pur Connaissant, à qui tout le reste est connu et qui n'est pas lui-même, objet de connaissance, il est clair qu'il nous faut partir de l'idée de l'Esprit pour y rattacher l'idée des éléments de l'Univers. Mais avons-nous l'idée de l'Esprit ? Oui, répondrait Fichte, non pas évidemment que l'Esprit nous soit expérimentalement donné à la manière d'un objet dans je ne sais quelle intuition : cela est la contradictoire de sa définition même puisqu'il est le pur connaissant.

Ce qui nous suggère l'idée d'Esprit, ce sont les vérités évidentes par elles-mêmes, qui n'ont pas besoin d'être rattachées à d'autres vérités. Aucune explication ne clarifiera ce principe que « si A est A, il est A ». Si l'on demande pour-

quoi il en est ainsi, il faudra répondre que c'est « parce que si A est A, il est A. » Autrement dit à la vérité qu'on veut établir, on ne donnera pas d'autre preuve qu'elle-même, elle sera à elle-même sa raison. Ce qu'une telle vérité est dans l'ordre logique, nous aide à comprendre ce qu'est l'esprit. Tout de même que la vérité évidente se justifie elle-même, l'Esprit est à lui-même sa propre raison, il est parce qu'il est et au point de vue de la connaissance, il est encore à lui-même sa propre explication, en ce sens qu'il est la seule réalité connue, qui ne suppose pas pour être connue, un connaissant différent d'elle-même.

Ainsi donc nous avons l'idée de ce pur connaissant qui n'a besoin que de lui-même, non seulement pour connaître, mais pour être et que nous avions appelé l'esprit, sans trop savoir, si la définition que nous en donnions était autre chose qu'une formule creuse et répondait à une idée. En possession désormais de cette idée de l'esprit, Fichte va poursuivre sa déduction : encore une fois, nous ne l'y suivrons pas.

Que la Méthode de Fichte implique le Panthéisme, c'est ce qui ressort d'une note lumineuse du Père Valensin. Fichte suppose le Panthéisme ou permet d'y arriver dès là qu'il nie toute contingence, et encore du fait qu'il admet l'absolue intelligibilité de l'Univers pour l'esprit humain, ce qui est égaler celui-ci à l'Esprit absolu, autrement dit à Dieu ; enfin parce qu'il considère l'Univers comme la suite logique de l'Essence divine, ce qui est exactement la thèse panthéiste.

L'exposé des deux systèmes de Fichte et de Spinoza est suivie, dans l'article du Père Valensin, de deux appendices : l'un sur les relations du Panthéisme et de la Religion décrit l'essai de conciliation tenté par le Modernisme immanentiste entre le Panthéisme et le Dogme Catholique. Du point de vue moderniste, la divinité du Christ ne fait pas de difficulté : le Christ est Dieu, mais comme toutes choses en ce monde et ce qui le distingue seulement, c'est qu'Il a pleinement pris conscience de cette divinité, si pleinement qu'Il a été capable de trouver des formules pour communiquer la bonne nouvelle à ses frères en humanité : cette prodigieuse découverte de la conscience du Christ est précisément ce qu'on appelle la Révélation.

Pour ingénieuse que soit cette conciliation, il n'est pas difficile d'apercevoir, à quel point elle est ruineuse pour la doctrine catholique. On maintient sans doute la divinité du Christ, et c'est fort bien, mais, en nous élevant à cette même divinité, on efface la démarcation nette entre Lui et nous. Ce n'est plus qu'affaire de degré, de réussite et ce

que la conscience du Christ a pu faire, une autre conscience — qui sait ? — le pourra peut-être essayer de nouveau quelque jour. Dès lors que le Christ nous est identique, ce nous est loisible de dire qu'il n'est pas plus Dieu qu'aucun de nous ; autant dire, si l'on donne au mot Dieu, son sens populaire, qu'il ne l'est pas du tout et par là le panthéisme moderniste rejoint le naturalisme déiste, ce qui est sa meilleure condamnation.

Le second appendice traite d'une objection souvent faite au Panthéisme. On sait les préoccupations morales de Spinoza et que sa métaphysique est née du désir de fonder une « Ethique ». Or n'est-ce pas une absurdité de formuler des préceptes pour des êtres soumis au plus rigoureux déterminisme ? A quoi bon « commander à qui ne peut obéir ? ». Le regretté Victor Delbos avait rencontré jadis ce problème : c'est sa solution que reprend le Père Valensin ; il la condense en quelques lignes : la voici : en formulant sa morale, Spinoza décrit un idéal ; il sait qu'en agissant ainsi il est lui-même déterminé et que ceux qui suivront son idéal le seront aussi : ceux-là seront en conséquence déterminés à se trouver heureux et à mépriser les êtres à moralité difforme que l'idéal ne touche pas. On pourrait ajouter, ce que le Père Valensin ne dit pas, mais ce qu'il admettrait sans doute, que le déterministe peut encore donner des ordres. Ce faisant, il faudra dire qu'il est déterminé à employer la forme impérative, qui fait, plus que tout autre, impression sur les volontés. Sans doute, à le considérer en lui-même l'ordre, donné à un être qui n'est pas libre, est une absurdité ; mais, considéré comme un simple procédé d'intimidation, il a encore sa raison d'être et le Panthéiste peut lui faire une place dans sa morale.

Encore une fois cette double esquisse du Panthéisme n'est pas un des moindres attraits de l'article du Père Valensin : toutefois ceux qui le liront ne se défendront peut-être pas d'un certain sentiment d'inquiétude devant ces interprétations de Philosophes, que pas une seule citation ne vient justifier. L'objection vaut qu'on la formule et, si possible, qu'on y réponde, car elle soulève toute une question de méthode. Il ne faut pas avoir beaucoup médité en effet pour concevoir qu'un texte est facilement susceptible de plusieurs sens et que, pour opter, surtout dans certains cas difficiles, ce ne sera pas trop que de l'éclairer de tout ce que l'on sait de l'auteur interprété. Pour juger un texte, il faut presque toujours être familiarisé avec l'homme auquel il appartient.

On voit dès lors, quel précaire appui donnerait à une

interprétation de doctrines, un groupe plus ou moins ingénieusement disposé de citations textuelles. Le lecteur désireux de se faire une opinion personnelle serait encore obligé de se référer aux œuvres elles-mêmes et le lecteur peu soucieux d'entreprendre cette recherche devrait encore se confier à l'interprète. Les citations seraient donc comme non avenues pour l'un et l'autre. Dans ces conditions n'est-il pas plus loyal de les supprimer tout à fait et de prendre franchement la responsabilité de l'interprétation que l'on propose ?

Le Panthéisme, une fois exposé avec toute la précision désirable, il importe de le réfuter. Cette réfutation comporte deux étapes : au cours de la première, par la discussion des arguments du Panthéisme, on fait voir que celui-ci n'est pas démontré ; au cours de la seconde, on établit qu'il est faux. Nous n'insisterons pas, outre mesure sur la première partie. Ce n'est pas là que réside l'originalité de la présente discussion. Le Père Valensin y a très brièvement résumé les cinq arguments principaux du Panthéisme, non moins brièvement il a rappelé les réponses, d'ailleurs classiques, qu'il convient de leur opposer.

Le premier de ces arguments est celui même de Spinoza : l'être est unique parce qu'un second être devrait différer du premier et comment l'être pourrait-il bien différer de l'être sinon par le non-être ? Pour qu'il y eût plusieurs êtres il faudrait donc que ces êtres fussent un mélange d'être et de non-être. Les Panthéistes ont toujours reculé devant cette extrémité, fidèles à la défense du vieux Parménide répétant à ses disciples : « Tu ne diras jamais que le non-être est ». En développant l'argument du Panthéisme nous nous sommes trouvé en indiquer la solution. Il faut désobéir au vieux Parménide et, en-dessous de l'Etre qui est, faire place à l'être qui tout ensemble est et n'est pas. Employé pour désigner l'Etre et les êtres, le même vocable prend des sens différents, non certes qu'il soit purement et simplement équivoque, mais parce qu'il est analogue.

Le second argument du Panthéisme relève d'une théorie de la Connaissance. Nulle conscience ne pourrait se connaître sans s'opposer à un objet, c'est-à-dire à quelque chose d'étranger. En termes techniques : le moi ne peut se connaître qu'en s'opposant à un non-moi.

Et donc, pour prendre conscience d'elle-même, la Pensée divine doit forcément créer autre chose qu'elle-même, d'où il suit que le monde est la résultante nécessaire de l'Essence divine. Cette théorie, qui repose sur une analyse exacte des conditions de la connaissance humaine,a le tort de considérer ces conditions comme s'imposant à toute conscien-

ce : Il est vrai que, pour s'éveiller *notre* pensée a besoin d'un objet et il est vrai encore que, quand elle essaie de ne connaître qu'elle-même, elle doit se dédoubler pour se prendre comme objet. Ainsi nous n'arrivons jamais à supprimer la dualité du sujet et de l'objet et nous n'avons pas plus l'expérience de la Pensée sans objet que celle de l'Etre sans essence ; mais, pour autant, nous ne devons pas les proclamer impossibles. Bien au contraire, tout comme l'Etre illimité est la perfection de l'être, ainsi la Pensée sans objet, la Pensée qui ne pense qu'elle même et sans pour cela s'opposer à elle-même, doit nous apparaître comme le type parfait de la Pensée.

Le troisième argument est tiré de la notion d'infini : l'Infini ne saurait s'épuiser lui-même en se connaissant ; il nous faut donc le considérer comme progressant sans cesse dans la conscience de soi, ou encore comme prenant sur lui-même ; et de points de vue divers, une infinité d'aperçus fragmentaires.

Il semble bien que cet argument soit né d'une confusion entre la notion de l'infini quantitatif, qui est une multiplicité sans bornes et celle de l'Infini de perfection, qui est la Simplicité absolue. L'Esprit infini se comprend parfaitement d'un seul regard, puisqu'il est parfaitement simple, tandis que l'esprit conçu par les Panthéistes, ayant besoin d'un continuel progrès, est imparfait, donc fini, contrairement à l'hypothèse.

Le quatrième argument est un des plus séduisants pour l'esprit populaire. Si l'Infini n'est pas tout, on peut ajouter à l'infini, ce qui est absurde. Malgré ses apparences de vérité première, l'affirmation que si l'Infini n'est pas tout on peut ajouter à l'infini, suppose un postulat qui n'est rien moins que démontré. Ce postulat, c'est qu'on peut additionner le fini à l'infini. Or on ne peut additionner que les choses qui tombent sous un même concept : un cheval et un arbre ne font ni deux chevaux, ni deux arbres, et si l'on peut encore les ajouter l'un à l'autre c'est en recourant à un concept plus abstrait : celui de chose. Supposez que ce concept plus abstrait, commun aux deux unités que vous cherchez à additionner n'existe pas, l'opération devient impossible. Est-ce le cas pour le Fini et l'Infini ? Il semble que non, puisque l'un et l'autre relèvent du concept d'être. Mais c'est une illusion : si, en effet, quand on dit que l'Infini est être, on entend appliquer à l'Infini un concept parfaitement propre, il est clair que ce concept ne pourra s'appliquer au fini. Force nous est donc pour trouver un concept commun de recourir au concept *analogue* d'être : encore ne faudra-t-il pas le prendre avec son sens implicite, puisque le sens

implicite du concept analogue d'être appliqué à Dieu comporte l'Infinité et, appliqué au monde, la finitude, de sorte que, pris avec ses divers sens implicites, le concept d'être n'est plus identique à lui-même et ne peut servir pour une addition. On le prendra donc dans son sens explicite ; mais, comme ce sens explicite fait abstraction de l'Infinité et de la finitude ; en disant que Dieu et le monde sont deux êtres, on n'additionne pas l'Infini comme tel au fini comme tel et l'opération mentale ainsi réalisée, n'a plus rien d'absurde.

Le cinquième argument tend à établir que Dieu n'est pas personnel, ce qui mène beaucoup plutôt à l'athéisme qu'au panthéisme, puisqu'un Dieu impersonnel semble bien n'être plus qu'une abstraction dépourvue de toute réalité ; en dehors des êtres concrets en qui elle se réalise. S'il semble au panthéiste que Dieu ne saurait être personnel, c'est que notre personnalité a besoin pour exister de s'opposer à d'autres personnes, en d'autres termes de se limiter. Ce serait donc une contradiction de poser un Infini personnel.

Ici encore, on ne contestera pas la valeur de l'analyse psychologique, d'où ressort l'essentielle finitude des personnes humaines. Mais la question est de savoir s'il faut concevoir toute personnalité sur le modèle étroit de la personnalité humaine, ou si, au contraire, le terme de personne, comme celui d'être et celui de pensée est susceptible d'une signification analogique, en sorte qu'il soit permis de concevoir une personne sans limite conme nous avons déjà été amenés à concevoir un Etre sans essence et une Pensée sans objet.

Nous touchons à la partie la plus originale de l'article du Père Valensin : la réfutation définitive du Panthéisme. Ce n'est pas tout, en effet, de détruire les arguments d'une doctrine, encore faut-il montrer positivement sa fausseté, sans quoi elle peut se mettre en quête d'arguments nouveaux et la seule attitude prudente à son égard est la réserve. Pour réfuter le Panthéisme deux méthodes peuvent être envisagées : la méthode *a priori* et la méthode *a posteriori*. La première consisterait à démontrer que le panthéisme est absurde et donc impossible ; la seconde établit seulement qu'il est faux. Il est certain que la méthode *a priori* a été souvent employée par les Docteurs du Moyen Age et, sur la foi de leur autorité, on pourrait être tenté de rééditer simplement ici l'argument qui reproche au panthéisme d'identifier le fini avec l'infini.

Mais il ne faut pas perdre de vue que le panthéisme auquel avaient à faire les Grands Scolastiques était ce pan-

théisme populaire que nous avons eu soin de distinguer du panthéisme moderne et savant. Le panthéisme naïf existe encore sans nul doute chez bon nombre d'esprits. Pour eux on emploiera donc la vieille méthode, qui est excellente.

Il en va tout autrement, si l'on se trouve en face du Panthéisme savant. Ce serait trahir les Docteurs du Moyen Age que d'employer ici une réfutation préparée par eux contre une doctrine toute différente en dépit de l'identité du nom.

Reste à savoir, s'il n'existerait pas un autre argument *a priori*, établissant l'impossibilité d'une multiplicité de natures possédée par une seule Personne. Inutile de chercher cet argument : s'il existait, il prouverait l'impossibilité du Mystère de l'Incarnation, puisque dans le Christ la Nature divine et la nature humaine appartiennent à la même Personne.

Et, qu'on le remarque bien, ce qui a été possible dans une nature humaine, le serait dans deux et dans l'univers entier. Saint Thomas est formel sur ce point ; tout le monde a présent à l'esprit le texte où il touche ce problème : « *Patet ergo, quod sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quae est principium unionis, sive secundum suam personnalitatem, quae est terminus unionis, oportet dicere, quod persona divina praeter naturam humanam, quam assumpsit, possit, aliam numero naturam humanam assumere...* (3 P. 93 a 7. c.) Et non seulement le Verbe eût pu assumer plusieurs natures humaines, mais toutes les natures de l'Univers. La pensée de son union avec des éléments chimiques non vivants ne doit avoir rien de choquant pour nous, qui adorons le corps du Chrits au tombeau.

Qu'on se représente donc le Verbe assumant la création entière : hypothèse qui n'a rien d'absurde, nous venons de le dire, du coup le Panthéisme serait un fait. Renonçons donc à démontrer l'impossibilité de ce que nous savons pertinemment, bien qu'indirectement, être possible : contentons-nous de démontrer que cela n'est pas, ou plutôt que, dans l'ordre actuel, il est impossible d'admettre que cela soit ou puisse être.

Avant de pousser plus avant l'examen des arguments théistes nous voudrions faire une observation : dans les réponses déjà données aux raisons du panthéisme, rien, bien entendu, ne démontre l'impossibilité de ce panthéisme de fait que serait l'Incarnation de Dieu à son œuvre entière ; mais ce qui s'y trouve définitivement réfuté, c'est le Panthéisme de droit, celui qui présente la création com-

me une opération nécessaire de l'Esprit divin. Le Père Valensin écrit, parlant de l'Idéalisme dialectique : « Dieu selon lui, est contraint de produire le monde, de créer une nature qu'il assume ; ... conception contradictoire. du moins pour qui se fait de Dieu une idée juste : si Dieu est souverainement indépendant, si on voit en lui ce qu'Aristote et la philosophie péripatéticienne appelaient un Acte Pur, il est impossible de le soumettre à la nécessité de produire du fini, car à ce compte, il ne se suffirait pas à lui-même, il ne serait pas souverainement indépendant, il serait l'acte pur et ne le serait pas. » (Col. 1314, note 1).

On peut adresser le même reproche à Spinoza. Pour lui aussi, Dieu est astreint à créer « ... il ne peut pas plus dépendre de Dieu, que le monde existe ou non, qu'il ne dépend des prémisses d'un syllogisme, qu'en sorte ou non leur conclusion » (Col. 1319) Il sembre donc que le Panthéisme de droit soit déjà réfuté et réfuté par un argument *a priori*. Telle est bien la pensée du P. Valensin. C'est *a priori* selon lui qu'on doit réfuter le Panthéisme *a priori*, c'est-à-dire le Panthéisme tel qu'il se présente historiquement en Philosophie. Mais alors pourquoi le réfuter encore *a posteriori* et pourquoi insister sur cette réfutation, comme si elle était la réfutation décisive ?

C'est que quelqu'un pourrait s'aviser de présenter le Panthéisme, c'est-à-dire l'immanence de Dieu au monde, comme un simple fait, et on n'aura détruit pleinement le Panthéisme qu'en rendant impossible cette assertion là même.

Tous ceux qui croient avoir des raisons de croire à un Panthéisme de fait, se rallient tout de suite à un Panthéisme de droit. Mais il peut arriver que des esprits loyaux, en présence de très curieuses expériences mystiques, croient devoir tout au moins réserver la question du Panthéisme de fait. C'est ce doute toujours possible que l'argument du Père Valensin peut seul dissiper.

D'ailleurs, même contre le Panthéisme de droit, ou Panthéisme *a priori*, cet argument *a posteriori* n'est pas superflu. Si en effet nous établissons *a posteriori* que le Panthéisme n'est pas réalisé, nous écartons *définitivement* les démonstrations *a priori* du Panthéisme de droit. Au contraire l'argument qui reproche au Panthéisme d'astreindre Dieu à une nécessité, n'est peut être pas absolument sans échappatoire. Relisez la correspondance de Leibniz avec Spinoza, vous y verrez un échange de vues sur la liberté de Dieu dans l'acte Créateur. Pour Spinoza, cette liberté n'existe pas ; pour Leibniz, au contraire, quoi que Dieu crée infailliblement un certain monde, il n'o-

béit en cela à aucune contrainte, il le fait dans sa pleine autonomie et, loin que cette infaillible création soit la marque d'une indigence quelconque de son être, elle est l'effervescence de sa Vie surabondante. Supposez un Panthéiste qui entrerait dans ce point de vue Leibnizien, affirmant à la fois la pleine indépendance de l'être divin, et l'infaillibilité, la certitude — je ne dis pas la nécessité — de la création et de l'incarnation universelle, sa doctrine ne serait-elle pas un Panthéisme de droit, respectueux de la liberté divine ?

Sans doute, on pourra récuser la distinction leibnizienne du certain et du nécessaire — encore n'est-il pas bien sûr qu'on y arrive, en tous cas, ce sera une entreprise difficile, où de bons esprits achopperont. Ce serait folie d'en faire dépendre la réfutation du Panthéisme.

Il n'en faut pas davantage, pour que l'argument du Père Valensin ait pleinement sa raison d'être. Il ne nous reste donc qu'à l'exposer. Avant tout, voyez bien ce dont il s'agit : il faut établir que l'univers et Dieu ne sont pas un seul et même subsistant. Il suffira d'ailleurs de démontrer la thèse en ce qui concerne les hommes, car nul ne songera à soutenir que Dieu ait assumé toutes les natures finies à l'exception de la nature humaine. Quelle marque avons-nous donc, qui nous assure qu'un homme quelconque et Dieu sont deux subsistants distincts ? Celle-ci, que l'homme et Dieu ont chacun leur responsabilité. Voici qui a besoin de quelque précision.

Il ne s'agit pas évidemment de démontrer ici la responsabilité humaine. On suppose ce point acquis par ailleurs, comme de fait il doit l'être. Cette responsabilité étant un fait admis, il faut faire ressortir en quoi elle est un signe distinctif de la personnalité. Si l'on définit la personne ou le subsistant : ce qui a un être à soi, ce qui existe en soi, il faut démontrer qu'un être responsable est nécessairement un être qui existe en soi, qui a une existence à soi. Analysons donc la notion de responsabilité : nous déclarer responsables c'est affirmer, que nous sommes les auteurs d'un acte, que cet acte nous appartient pleinement : c'est donc encore affirmer notre indépendance dans l'action. Mais qui ne voit que, pour être indépendant dans son action, il faut d'abord être indépendant dans son être, et que, pour revendiquer la pleine possession d'un acte quelconque, il faut, avant tout avoir la possession de son être, avoir un être à soi, exister en soi, bref être une personne ?

Fort bien, dira le panthéiste, vous êtes responsable, donc vous êtes une personne ; je suis responsable, je suis

aussi une personne ; mais ces deux personnes, vous et moi n'en sont qu'une. Autrement dit Dieu est responsable en vous de ce qu'il fait en vous et en moi, de ce qu'il fait en moi : nos deux responsabilités sont le signe d'une personnalité unique qui est la personnalité Divine.

La thèse panthéiste, ainsi formulée, peut s'interpréter de deux manières : ou bien Dieu est considéré comme n'ayant aucune activité propre. Il agit sans doute dans les êtres A et B par exemple, en tant qu'identique à A et à B, mais il est astreint à ne pas agir pour son propre compte et en tant qu'il est Dieu. Il faut dire alors que Dieu, n'ayant aucune activité en dehors de celle qu'il exerce par les êtres de l'univers et en tant qu'identique à eux, n'a aussi d'existence que dans ces êtres. Il n'est qu'une abstraction : le Panthéisme rejoint l'Athéisme et nous n'avons plus à nous en occuper.

Ou bien, en dehors de l'activité qu'il exerce en A, en B et dans les autres êtres, Dieu en a une autre, qui lui est propre. Il y a donc, dans cette perspective, des actions qui sont attribuables à Dieu en tant qu'il est identique à A, et d'autres qui lui sont attribuables en tant qu'il est identique à B, d'autres enfin qui lui sont attribuables en tant qu'il agit comme Dieu. Par contre les actes imputables à Dieu en tant qu'il est identique à A, ne lui sont imputables ni en tant qu'il est identique à B, ni en tant qu'il est Dieu. On peut donc dire que comme sujet d'imputation, ou comme sujet responsable, Dieu en tant qu'identique à A, n'est pas Dieu en tant qu'identique à B, ni Dieu en tant que Dieu. Ainsi Dieu agissant pour lui-même est un sujet responsable différent du sujet responsable qu'est Dieu agissant en A ou en B. Or ceci revient à dire que A et B sont des sujets responsables distincts donc des personnes distinctes entre elles et distinctes de Dieu. Et nous ne somme plus dans l'hypothèse panthéiste (1).

Le Père Valensin a repris toute cette argumentation sous une forme un peu différente : il feint de partir de la thèse

(1) Dans toute l'argumentation qui précède nous avons supposé admise, à titre de fait d'expérience, l'existence de responsabilités individuelles *exclusives* les unes des autres. C'est pouquoi ce raisonnement ne tend pas à prouver que le Christ n'est pas Dieu. Pour mettre ceci en lumière, supposons que le Verbe se soit incarné en plusieurs natures humaines : il ne serait pas vrai de dire qu'en tant qu'incarné dans la première, il n'est pas responsable de ce qu'il fait en tant qu'incarné dans la seconde et nous pouvons dire *a priori* que la conscience du Verbe ainsi plusieurs fois incarné ne revendiquerait dans aucune de ses individualités, l'exclusive responsabilité que nous revendiquons pour nous-mêmes.

panthéiste et cherche à expliquer, en fonction de cette thèse, le fait de la responsabilité. Il est ainsi conduit à modifier la position du panthéisme, au point de l'amener à n'être plus elle-même. Nous ne pouvons mieux faire que citer :

« Partons encore de l'assertion même du Panthéisme, puisque c'est elle qu'il s'agit de faire éclater. Posons que Dieu seul est être, que Dieu seul est cause. Dieu agit donc en A et par A, en B et par B et ainsi de suite, A et B étant des des apparences humaines dont nous essayons de nier qu'elles existent en elles-mêmes (thèse). Par ailleurs, l'expérience, une expérience incontestable et que la raison garantit, nous apprend que A et B sont comme tels et chacun pour soi responsables (fait) — En rapprochant ce fait de cette thèse et en essayant de retenir de la thèse tout ce qui peut s'accorder avec le fait et cela seul, nous obtenons la formule suivante : Dieu agit à travers A et à travers B) expression de la thèse panthéistique, mais de telle sorte que l'imputabilité de l'action, au lieu de remonter jusqu'à lui, s'arrête véritablement, réellement, en A et en B (expression du fait d'expérience). Or il suffit de bien considérer cette formule, pour s'apercevoir qu'elle n'a plus rien de panthéistique. La seconde partie corrige la première, et, à elles deux, elles expriment à la fois la dépendance réelle et la réelle indépendance des créatures. Si les créatures agissent, c'est en effet suivant la doctrine catholique, parce que Dieu agit par elles et en elles : aucune action créée n'est possible sans un concours divin, un concours qui soit non pas seulement un accompagnement et une aide, mais un principe et une source. — D'autre part, si les créatures sont responsables, c'est que leur action tout en étant celle de Dieu, est véritablement et proprement la leur. Ainsi les créatures subsistent par Dieu puisque leur action vient de lui, et elles subsistent en soi, puisque leur action est à elles, — ce qui est la doctrine même du théisme. —

Il est difficile de dire d'une façon plus heureuse comment la vérité fait droit à toutes les revendications légitimes des panthéistes. Ce que ceux-ci attaquent trop souvent, c'est un théisme anthropomorphique, où Dieu n'est conçu véritablement que comme un démiurge. Pour beaucoup peut-être la saine intelligence des thèses de la Conservation et du Concours serait une révélation et il est permis de penser que quelques-uns ne sont panthéistes que pour s'être crus obligés de choisir entre la thèse de Spinoza et la conception naïve qui oppose le monde et Dieu comme deux absolus d'égale valeur. Nul doute que pour

ceux-là, les quelques lignes, qu'on vient de lire, ne soient un premier filet de lumière.

Un fait confirme la confiance qu'il convient d'accorder à l'argument de la responsabilité : les Panthéistes ont toujours nié la liberté, donc aussi la responsabilité, preuve qu'il y a incompatibilité entre leur doctrine et le fait qui sert ici à la réfuter (1).

Voici donc en ses grandes lignes, l'argument que le Père Valensin considère comme décisif et qui, incontestablement, constitue la partie la plus originale de son étude. Est-ce à dire qu'il soit absolument nouveau ? Les esprits qu'a toujours choqués la perspective d'avoir à identifier Dieu avec les criminels, c'est-à-dire d'avoir à rejeter sur Dieu la responsabilité des fautes, ne cédaient-ils pas, sans le dire explicitement, à la force de notre argument ? S'il fallait qualifier d'un mot le progrès effectué par le Père Valensin, on dirait bien que c'est l'explicitation d'une vieille preuve traditionnelle, trop emmêlée jusqu'ici à d'autres preuves, qui, elles, n'ont d'efficacité que contre le panthéisme vulgaire.

Nous avons hâte de conclure, éprouvant quelque remords d'avoir médiocrement répété ce qui avait été bien dit. Raison de plus pour qu'on se reporte à la source même. On y trouvera la question plus nettement posée, l'exposé des systèmes plus vivant, l'argument lui-même plus poussé, le tout dans un style étonnamment ferme où, sous la pression d'une pensée toujours en marche, les mots cristallisent en formules (2).

Ici ou là, dans la réfutation des arguments en particulier, certaines questions sont seulement effleurées. Des notes renvoient pour plus d'explications à un travail plus considérable sur le Panthéisme, que le Père Valensin nous réserve pour 1922 (3).

(1) On peut se demander, pourquoi le Père Valensin n'est pas simplement parti du fait de la liberté, au lieu de remonter à la notion plus complexe de responsabilité. La réponse est simple ; Prouver l'existence de natures libres multiples, ce n'était pas prouver la pluralité des êtres, puisque dans le Christ deux natures libres appartiennent à la même personne. Mais, si l'on montre l'existence de responsabilités multiples on a du même coup établi l'existence d'êtres distincts, puisque une personne est par définition un sujet d'attribution distinct de tout autre.

(2) Ajoutons que le P. Valensin a réuni dans un appendice les principaux documents écclésiastiques, portant condamnation du Panthéisme.

(3) Des fragments de ce travail ont paru récemment dans la *Revue Pratique d'Apologétique*. Ils sont le complément naturel de l'article « Panthéisme » et nous nous promettons d'y revenir quelque jour.

Souhaitons que ce livre, où seront reprises la théorie de l'Analogie, la preuve de la liberté, d'autres choses encore, ne tarde pas. Nous avons confiance que, comme le présent article, il marquera par l'intelligence de la Philosophie moderne comme par la sûreté de la doctrine et donc sera susceptible d'apporter de véritables solutions à des problèmes réels et correctement posés.

HENRI AMIARD.

COMPTES RENDUS

François Mentré. — *Les Générations Sociales* ; un vol. in-8° de 470 pages, Editions Bossard, Paris 1920.

C'est une bien vieille idée que celle de « génération sociale » ; on la retrouve dans la plupart des langues, ces miroirs de la pensée commune ; les plus anciens historiens des institutions et des littératures, comme les plus récents critiques utilisent cette expression commode pour désigner « un groupe d'hommes, appartenant à des familles différentes, dont l'unité résulte d'une mentalité particulière, et dont la durée embrasse une période déterminée ». On sent bien que certains caractères sont communs aux divers individus qui vivent à la même époque ; on n'hésite pas à parler, par exemple de la génération romantique de 1830, ou de la génération symboliste de 1890. Mais il faut bien reconnaître qu'autant l'idée de génération familiale, de descendance, est claire et précise, autant la notion de génération sociale est variable, suivant les auteurs qui l'emploient, autant sa signification est flottante et indéterminée. C'est à l'examen de cette idée familière mais vague, que M. Mentré, dont les études sur Cournot sont bien connues des amis de la philosophie, vient de consacrer un fort volume, riche d'idées et de faits, et qui, nous semble-t-il, vient à point. Nous avons le sentiment que, depuis déjà plusieurs années, et tout particulièrement depuis la guerre, l'esprit public se transforme. Qui de nous ne s'est demandé, parfois avec angoisse, ce que sera la génération de demain ? Qui n'a cherché à déchiffrer, derrière les jeunes visages de nos fils, l'avenir de la génération montante ? Et qui n'a senti la difficulté de comprendre vraiment ces tendances nouvelles, ces aspirations profondes, si étrangères à nos

habituelles façons de penser, que nous voyons souvent, que nous soupçonnons toujours dans la jeunesse d'aujourd'hui? Comprendre notre temps, n'est-ce pas comprendre les rapports de notre génération avec celle qui la suivra et qui est déjà là, en puissance, dans l'âme des adolescents ? Il y a donc lieu de se demander ce que recouvre exactement ce terme familier de « génération sociale ». S'agit-il d'une pseudo-idée, ou d'une notion féconde, susceptible d'être précisée, utilisée par l'historien, le moraliste et le sociologue ? Telle est la question que M. Mentré a posée et qu'il s'est efforcé de résoudre.

La première partie du travail de M. Mentré (chapitre II à V) est une étude d'histoire. L'auteur passe successivement en revue les diverses théories des générations sociales, la plupart du temps simples ébauches, mais parfois aussi, doctrines suffisamment précises et qui donnent prise à la critique. Platon, le premier, s'efforce de rattacher la succession de types psychologiques distincts à l'évolution des formes politiques, mais c'est surtout au dix-neuvième siècle, avec Comte d'abord, puis avec Cournot, que s'établit l'importance historique et sociale de l'idée de génération. Comte voit dans « l'influence graduelle et continue des générations humaines les unes sur les autres » le fait caractéristique de la vie sociale. Cournot pose le problème et indique la méthode dans une phrase qui sert d'épigraphe au livre de M. Mentré : « Il n'y a que l'observation des faits historiques qui puisse nous apprendre au juste comment le renouvellement graduel des idées résulte du remplacement des générations les unes par les autres et quel temps il faut pour que le changement devienne sensible, au point de distinguer nettement une époque d'une autre ». Mais ni Comte, ni Cournot ne possèdent à proprement parler une théorie des générations ; trois écrivains seulement ont fait de l'idée de génération une étude complète, le marseillaiis Dromel (1862), l'italien Ferrari (1874) et l'allemand Ottokar Lorentz (1886). Le premier est un avocat qui essaie d'expliquer les révolutions politiques par une théorie des générations politiques, les variations dans les opinions correspondant pratiquement à des différences d'âge et d'activité sociale. Ferrari se place également au point de vue politique, car à ses yeux, « la politique mène le monde et commande le rythme de toutes les fonctions sociales ». A chaque changement de génération (tous les trente ans), on assiste à un renouvellement du gouvernement. Enfin, l'historien Lorenz, disciple de Ranke, est à son tour amené à une théorie des générations par ses recherches généalogiques.

Il veut substituer aux divisions traditionnelles de l'histoire qui ne correspondent pas à la marche réelle des événements, le « mètre » des générations, et il s'attache à établir la correspondance du développement historique et du développement des générations actives (30 à 35 ans). La division par siècles est légitime, car « le siècle est l'expression de la liaison matérielle et spirituelle de trois générations d'hommes ».

Que trois penseurs indépendants se soient rencontrés, que, malgré la diversité de leurs méthodes, ils se soient accordés sur un point, l'existence, la réalité historique de la génération humaine, c'est, non sans doute un signe de vérité, mais un indice sérieux, un témoignage dont il faut tenir compte. C'est pourquoi M. Mentré, n'hésite pas à poursuivre sa tâche, « en reprenant le problème par la base » dans la deuxième partie de son livre (*Les faits et l'hypothèse*). Reprendre le problème par la base, c'est aller des réalités les plus accessibles aux constatations les plus délicates, c'est-à-dire étudier d'abord le mécanisme des générations dans la famille et, pour cela, comparer la génération humaine aux générations animales. Ce qui frappe dans cette comparaison, c'est la *discontinuité* des générations animales et la *continuité* des générations humaines, c'est, chez l'homme, la possibilité d'accumuler un capital social d'idées, de sentiments, etc..., et de le transmettre par l'éducation. Les sociétés animales ne sont pas progressives ; la tradition sociale est plus forte chez l'homme, la durée de l'éducation des jeunes plus longue, comme aussi la durée de l'âge mûr chez les parents. La famille humaine est celle où tradition et nouveauté s'entrelacent ; l'enfant, qui a tant reçu de ses parents, s'oppose naturellement à eux par une sorte de contraste nécessaire. « L'opposition spirituelle est la loi des générations familiales ». Il en est de même des « générations spirituelles ». Dans la société, naissances et morts se produisent à tout instant ; les cellules sociales sont remplacées insensiblement. Pourtant, il y a, sous cette continuité, de véritables coupures. La durée de la période active de la vie (âge adulte) est sensiblement constante. « L'opposition violente entre les hommes qui se succèdent nous avertit du passage d'une génération dans la suivante ». Mais comment trouver ce contraste des générations, fortement marqué dans la famille, et masqué dans la société par la complexité des rapports sociaux et l'afflux incessant des hommes ? Dans l'ensemble social, où se multiplient tant d'éléments, il convient de distinguer des *institutions* et des *séries*. Les institutions sont « de grands corps perma-

nents, essentiellement traditionalistes ou conservateurs, qui plient l'activité des adultes à des règles générales établies d'avance ». Telles, par exemple, les institutions pédagogiques ou juridiques. Les séries sont « des groupements volontaires assez restreints, mais essentiellement novateurs, qui se réduisent parfois à une chaîne d'individus n'ayant de commun que le bien spirituel ». Tels encore un cénacle, une école littéraire. Or, les séries sont toujours en avance sur les institutions, qu'elles vivifient ; elles sont plus nombreuses, plus souples et créatrices. Dès lors, la succession des générations apparaîtra avec une netteté singulière dans l'histoire des séries, surtout des séries alternantes, c'est-à-dire de celles dont les acquisitions ne s'ajoutent pas les unes aux autres, comme des inventions techniques, mais qui produisent des résultats divers, « qui se juxtaposent et souvent se contrarient » (séries artistiques et littéraires). Si le rythme des générations scande la marche de l'humanité, c'est donc dans les séries que nous trouverons la confirmation de cette hypothèse. Le problème serait assez simple si l'une des séries était prédominante et commandait les autres et c'est ce que l'on a souvent supposé. Pour les anciens, comme pour Ferrari, la politique est « le chef d'orchestre de l'histoire » ; pour beaucoup de modernes, c'est le développement scientifique ou philosophique qui est la dominante de la marche des sociétés. Mais l'examen des faits nous oblige à le reconnaître : « c'est en vain que le sociologue et l'historien cherchent la direction de l'histoire ; il n'y a pas de série uniformément maîtresse ». Toutes les fonctions sociales ne marchent pas du même pas, aucune progression n'est uniforme ; toutes les séries s'enchevêtrent. Le problème est-il donc insoluble ?

Telle n'est pas l'opinion de M. Mentré. La génération sociale ne peut se définir quantitativement, comme une certaine portion de durée, mathématiquement exprimée par des nombres. Elle ne peut se définir « *qu'en termes de croyances ou de désirs, en termes psychologiques et moraux* ». Ce n'est pas un appareil à découper le temps, mais une unité spirituelle, un *état d'âme collectif* qui implique une philosophie de la vie contemporaine, et non pas une philosophie abstraite, mais une conception latente qui justifie les actes et imprègne les habitudes ». C'est en somme, une façon nouvelle de sentir et de comprendre la vie qui est opposée à la façon antérieure, ou du moins, différente d'elle. » Et, s'il n'y a pas de série dominante, il y a du moins des séries *expressives*, qui reflètent cette façon de sentir et de penser, qui la rendent sensible : la linguisti-

que, les beaux-arts, et surtout la littérature. Bonald n'avait pas tort de penser que la littérature est l'expression de la société. « Les lettres fournissent sur la société le point de vue le plus compréhensif » ; et c'est avec raison que les historiens de la littérature ont fait usage du concept de génération.

La dernière partie du livre de M. Mentré est consacrée à l'application des ces principes. Il a esquissé un tableau du développement littéraire de la France depuis la Renaissance (1515) jusqu'à nos jours. Ce qu'il cherche, dans l'histoire littéraire, c'est surtout, c'est essentiellement la physionomie morale des générations françaises, les variations de l'esprit public dans sa manière de sentir la vie, de la penser et de la vouloir. Chacune de ces générations est une étape, parfois douloureuse, dans le développement de cette grande personnalité collective qui est la nation. Il s'efforce de retracer les rythmes généraux, mais aussi les élans et les progrès de la pensée française. De cette immense histoire il tire des leçons d'espérance, car il ne s'est tourné vers le passé que pour mieux comprendre ce que sera cette « jeunesse nouvelle » à laquelle il a dédié son livre.

« Je n'ai pas eu l'ambition d'apporter une théorie nouvelle des générations humaines, destinée à remplacer les précédentes et à subir le même sort qu'elles. Je me suis efforcé de dépouiller le concept de génération sociale des éléments presque mystiques que Dromel, Ferrari et Lorenz y avaient associés, pour n'en retenir que les éléments durables », écrit M. Mentré dans la conclusion de son travail. Nous ne surprendrons pas l'auteur des *Générations sociales*, en avouant que nous aurions à faire des réserves sur plusieurs des thèses qui nous sont présentées. La grande esquisse historique de la troisième partie demanderait sans doute quelques retouches. De même, s'il est vrai que la littérature est l'expression de la société, en est-elle l'expression toujours fidèle et surtout complète ? Sans méconnaître le rôle de premier plan des individus et des élites, des chefs de la génération sociale, l'âme populaire, si obscure à elle-même, si mal connue, si rarement ou parfois si faussement « exprimée » par la littérature, ne forme-t-elle pas la trame des générations et cette trame est-elle absolument uniforme ? Tous ceux qui ne font pas entendre leur voix dans le concert des « séries esthétiques », ne contribuent-ils pas, eux aussi, à *faire* l'histoire ? Les cénacles littéraires d'aujourd'hui reflètent-ils bien la physionomie encore indécise de la génération d'hommes de demain ? — Mais ces réserves et ces questions ne nous font à

aucun degré méconnaître l'intérêt du livre de M. Mentré. Il a voulu renouveler un vieux problème ; il a indiqué des points de vue nouveaux ; il fera réfléchir et méditer ses lecteurs. Il s'adresse non seulement aux savants, mais aux « honnêtes gens » ; c'est avec raison, et il nous semble que les uns et les autres, le liront avec profit.

E. Duprat.

W. Benett. — Freedom and Liberty ; un vol. in-8° de 367 pages ; *Oxford University Press* 1920.

Voici un ouvrage à la fois attachant et décevant ; attachant par le détail de la pensée, par les observations ingénieuses, la forme facile et attrayante, décevant aussi parce que l'unité d'ensemble, la construction systématique que nous cherchons dans une pensée philosophique, ne nous apparaît pas avec une clarté suffisante. On a dit que l'intelligence anglaise est désireuse de clarté plutôt dans les détails que dans l'ensemble, qu'elle veut comprendre chaque chose et non pas toutes choses. La lecture de *Freedom and Liberty,* nous a quelquefois fait songer à cette formule.

Le livre de M. Benett est divisé en deux parties. Dans la première (*Freedom*), l'auteur montre que dans l'évolution morale et sociale de l'humanité, deux principes opposés, la loi et la liberté, entrent en lutte et que, cependant, ils sont tous deux d'égale importance. La liberté dans la loi, ou *freedom* combine ces deux termes opposés, elle est « le compromis entre ces deux principes, compromis dans lequel aucun des deux ne prédomine d'une façon décisive, et c'est la seule condition du progrès ». C'est cette liberté morale qui est la clé de l'évolution et « la condition essentielle de la réalisation des plus hautes valeurs ». M. Benett tire de ce principe des conclusions pratiques ; il est hostile au libéralisme économique et écrit quelques pages vigoureuses sur les dangers de l' « esprit commercial », auquel il oppose l'esprit militaire, dont la vertu essentielle est l'esprit de cohésion, « chaque soldat sait que, pour atteindre la fin de l'entreprise, il doit se regarder, non comme un individu isolé, mais comme une partie intégrante de la force dans son ensemble. Cette solidarité de buts est la plus haute des vertus politiques ; quand elle fait défaut, aucune société politique ne peut garder sa liberté intérieure ou son indépendance nationale ». Pour réaliser la paix internationale, il ne faut pas rêver le désarmement universel. Les cours d'arbitrage sont utiles non parce qu'elles supprimeront la guerre, mais parce qu'elles peuvent « exercer toute

leur influence en faveur » des causes justes et contribuer ainsi ou au maintien de la paix ou au triomphe du bien dans sa lutte contre le mal.

La deuxième partie de ce travail (*Liberty*) est consacrée aux rapports de la morale et de la religion. La moralité s'achève dans la religions ; les fins terrestres sont subordonnées aux fins religieuses. Le but universel de l'action humaine est la liberté (*Liberty*), mais il ne faut pas la chercher ici-bas. La moralité humaine contient « deux principes contradictoires, dont l'un la liberté (*liberty*) ne peut être réalisée qu'au delà de ce monde, tandis que l'autre, la loi, est tout entier de ce monde ; elle enseigne à l'homme que le premier est la fin et le second le moyen et elle lui ordonne, comme son devoir le plus sacré sur cette terre, de respecter la loi et de lui obéir tant qu'elle est juste, de lui résister par tous les moyens en son pouvoir quand elle est injuste ».(p. 127). C'est la cité de Dieu qui réalisera d'une façon définitive les aspirations les plus légitimes de l'homme, que la terre ne peut et ne pourra jamais satisfaire. Et c'est pour l'avoir compris et enseigné que le Christianisme est vrai.

E. D.

Proceedings of the Aristotelian Society, vol. XX (1919-1920), un vol. in-8° de 314 pages, Williams and Norgate, Londres, 1920.

J. Ward. — *In the beginning...* — Discours inaugural de la série annuelle des réunions de l'A. S. Ward critique avec beaucoup de vivacité l'absolutisme hégélien et expose sa méthode philosophique. On ne peut partir de l'unité et de l'absolu, mais on part de l'expérience concrète pour arriver à l'Absolu ou à Dieu. L'unification totale de l'expérience est un idéal, un principe régulateur de la pensée théorique ; elle est peut-être la conclusion et l'espoir légitime du philosophe ; elle n'est pas son point d'appui primitif

G. Cator. — *The Nature of Inference.* — Critique de la logique métaphysique de Bradley. L'idée d'un « système de pensée pure » est intenable. Aucune connexion logique ne peut être à la fois pure et synthétique.

G. E. Moore. — *External and Internal Relations.* — La théorie des « relations internes » de Bradley, Joachim, etc., consiste à affirmer simultanément deux thèses inexactes : 1° l'identité des indiscernables ; 2° la possibilité pour un terme qui possède une propriété relationnelle de ne pas

avoir eu cette propriété. Au moins certaines relations sont extérieures à leurs termes.

J. A. Smith. — *The Philosophy of Giovanni Gentile.* — Exposé sympathique de l'idéalisme actualiste de Gentile.

M. Ginsberg. — *Is there a general will ?* — L'unité sociale résulte des rapports entre individus, rapports basés sur une certaine communauté de fins et d'idéal ; il est inutile de la « réaliser » et d'en parler comme d'une personne ou d'une volonté transcendante aux individus.

B. Edgell. — *Memory and Conation.* — Examen des rapports entre la mémoire et les tendances actives inconscientes. L'auteur s'attache principalement à l'étude des idées de Sermon et de Freud. Il rejette l'explication donnée par la psycho-analyse.

W. F. Geikie Cobb. — *Mysticism true and false.* — Le mysticisme est « l'appréhension immédiate d'un bien intérieur comparable à la connaissance immédiate que nous avons des objets du monde externe. Il est empirique et non spéculatif ». L'explication des états mystiques par l'activité inconsciente est insuffisante.

Symposium. . *The problem of nationality.* — Discussion entre MM. Halévy, Mauss, Ruissen, Johannet, G. Murray, Sir F. Pollock au Congrès de Philosophie d'Oxford. MM. Halévy et Pollock critiquent très vivement le principe de la libre détermination des peuples et soutiennent que « le principe des frontières naturelles et celui de l'équilibre européen sont, au même titre que le principe de libre détermination, des principes constitutifs d'une paix internationale durable ». M. Ruyssen étudie les rapports de la nationalité et de la Société des nations. M. Johannet voit dans l'idée nationalitaire le signe d'une renaissance de rivalités impérialistes.

A signaler : une discussion sur la notion d'universel entre M. Joad, Stebling, Lindsay et Hoernlé, une étude de M. Webb sur les idées d'obligation, d'autonomie et de bien général, une discussion sur la notion d'universel concret etc..., etc... Par la variété des sujets traités et la diversité des tendances, ce nouveau volume des *Proceedings* témoigne de la vitalité des études philosophiques chez nos voisins.

François Mentré. — *Espèces et variétés d'intelligences* (*Eléments de Noologie*), un vol. in-8° de 296 pages ; Editions Borsard, Paris, 1920.

« La diversité des esprits n'est pas moindre que celle des visages », écrit M. Mentré dans l'avant-propos de cet ouvrage. Et il ne s'agit nullement ici de la diversité des ca-

ractères, étudiée par l'éthologie, mais des différents types de mentalités, véritables « espèces intellectuelles » qui font que certaines idées et certaines méthodes, connaturelles à des types d'intelligence déterminés, sont tout aussi naturellement étrangères à d'autres esprits, auxquelles elles échappent et qui ne peuvent s'en assimiler la substance. A vrai dire, tout éducateur, tout psychologue s'est rendu compte de cette diversiité qui va parfois jusqu'à l'opposition ; de là, la nécessiité d'adapter l'enseignement, non seulement au niveau intellectuel des élèves, mais à leur « type d'intelligence. La « *noologie* », dont M. Mentré nous donne aujourd'hui les éléments est l'étude psychologique des divers « types de mentalités ».

Pascal, dans le *Discours des passions de l'amour*, et dans le fragment sur l'*Esprit géométrique*, avait entrepris une analyse des diverses sortes d'esprit, « analyse plus célèbre que comprise » dit avec raison M. Mentré, qui s'est attaché, dans un chapitre ingénieux, à reconstituer l'évolution des idées du philosophe. Retenons-en un point important. Quand Méré a fait découvrir au géomètre Pascal la supériorité du jugement spontané, du tact qui caractérise l'esprit de finesse, sur la marche rigide et lente du mathématicien, Pascal a opposé l'esprit fin à l'esprit géomètre ; il a placé le premier au-dessus du second. Mais, plus tard, Pascal en est arrivé à distinguer deux formes de l'esprit mathématique : l'esprit de l'analyste, ou esprit de justesse, caractérisé par la rigueur de la déduction et l'esprit géométrique proprement dit caractérisé par la puissance de l'intuition sensible. Ainsi s'expliqueraient les contradictions apparentes de ces textes célèbres. « Primitivement, Pascal croit à l'unité de l'esprit ; mais, à mesure qu'il pénètre dans le monde des intelligences, il s'émerveille davantage de sa diversité. Il distingue d'abord deux familles d'esprits, puis, il subdivise l'une d'elles en deux, parce qu'en s'approfondissant, son esprit s'élargit et découvre en lui plus d'originalité. » C'est que, comme il l'a dit, « à mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. »

Sainte-Beuve a eu, lui aussi l'idée de classer les esprits d'après leur parenté naturelle ; il a senti la nécessité de grouper les écrivains en familles morales d'après leurs affinités profondes. Nous irions même volontiers un peu plus loin que M. Mentré sur ce point. Sans doute, l'auteur de *Port-Royal* n'a pas fondé la « noologie » ; il n'a pas systématisé ses enquêtes sur les familles spirituelles, mais il a fourni aux psychologues d'innombrables matériaux, tou-

te une galerie de portraits nuancés qui fait de lui, — comme M. Mentré le reconnaît d'ailleurs, — un précurseur de la noologie contemporaine. Peut-être même son influence est-elle plus féconde que celle de Taine, qui fût trop systématique et trop préoccupé d'expliquer les démarches de la pensée par le mécanisme de la faculé maîtresse.

Après avoir passé en revue ces travaux d'approche, ceux de Wechniakoff, Binet, Paulhan, ainsi que les classifications des esprits scientifiques d'Oswald, de Poincaré, de Duhem et de F. Houssay, M. Mentré étudie les esprits philosophiques et littéraires. Il établit en premier lieu que les modalités de l'invention (spontanéité, réflexion, etc...) ne permettent pas de définir des types noologiques bien distincts. L'étude de la mentalité des philosophes et des écrivains lui donne l'occasion de dessiner quelques portraits intéressants. Qu'on lise par exemple les pages consacrées au type idéaliste en philosophie (p. 169-173), ou encore l'étude psychologique de l'imagination d'Hugo (p. 186-189). Mais la partie la plus importante du livre nous paraît être celle qui est intitulée « types noologiques fondamentaux », et dans laquelle M. Mentré expose sa classsification personnelle des mentalités. Il distingue trois grands types : le *praticien*, le *contemplatif* et le *méditatif*. M. Mentré insiste sur la réalité du type « praticien et homme d'action » ; peut-être même en réagissant contre le préjugé des intellectuels purs, dédaigneux de la pratique, a-t-il parfois un peu forcé la note. On n'a certes pas tort de proclamer que « l'intelligence n'est pas le monopole des intellectuels », que l'esprit qui « se débrouille », qui sait manier les choses, a été trop méconnu ou même ignoré à certains moments de l'histoire. A l'heure actuelle, l'existence d'une intelligence pratique, voire sensorielle, paraît bien établie. Et M. Mentré a mille fois raison dans ce qu'il affirme. Mais ne va-t-il pas trop loin quand il écrit que l'intelligence du spéculatif « n'est même qu'une intelligence dérivée » ? Historiquement, la pensée théorique a pu succéder à la pensée pratique ; la technique continue également à réagir constamment sur la théorie, mais pourquoi voir dans la spéculation une fonction qui, sans l'influence bienfaisante de la pensée du praticien, ne se soumettrait pas « aux conditions du réel et au contrôle des faits » ? Que beaucoup de prétendus intellectuels pensent à vide, que le verbalisme domine certains théoriciens, cela veut-il dire que l'intelligence théorique en elle-même, et sous sa forme normale, soit sans contact avec la réalité ? L'intelligence du théoricien, savant ou philosophe, veut savoir, voir et com-

prendre *ce qui est*. Pour remplir sa tâche, il faut bien qu'elle se soumette « aux conditions du réel » et qu'elle vérifie ses hypothèses par « le contrôle des faits. ».

Le contemplatif est généralement intuitif et idéaliste ; son regard est tourné vers le monde intérieur ; c'est souvent un psychologue de tempérament ou un poète lyrique. Passionné et impressionnable, il suit sa fantaisie et groupe images ou symboles par analogie. Le méditatif est un penseur qui cherche avant tout le vrai, l'explication et la raison des choses. « Toute sa joie est de penser, de penser toujours plus large et plus profond. » Il va même jusqu'à intellectualiser ses sentiments ; c'est le type du logicien et du philosophe.

Bien entendu, « outre les espèces principales, il existe des types mixtes ; chaque espèce, à son tour, se subdivise en variétés et en regard des formes saines, il y a place pour les formes corrompues ». M. Mentré écrit même qu' « actuellement, il est passablement téméraire de proposer une classification générale des intelligences ». Pourtant, il croit apercevoir trois grandes familles intellectuelles que les progrès de la science permettront de mieux définir.

Au dogme de l'identité foncière des esprits, il convient de substituer l'idée des types, des *espèces* d'intelligences. Cette hypothèse féconde permettra au psychogue une étude plus détaillée et plus concrète des attitudes intellectuelles ; elle conduira de même l'historien et le sociologue à une interprétation plus saine des faits ; enfin, et surtout, elle entraînera, comme le voulait déjà Binet, une refonte graduelle de la pédagogie. Elle invite les éducateurs à adapter leurs méthodes aux aptitudes diverses de leurs élèves ; elle permettra de créer un enseignement technique capable de former des « praticiens ». Plein de cet espoir, M. Mentré conclut en ces termes : « Il est temps qu'à la psychologie de l'homme succède la *psychologie des hommes ;* un pays vraiment soucieux de l'emploi rationnel du capital humain créerait des laboratoires et des chaires de noologie. »

E. D.

Gabriel Séailles. — *La Philosophie de Jules Lachelier ;* un vol. in-16 de 171 pages ; Bibliothèque de Philosophie contemporaine, F. Alcan, Paris, 1921.

Tous ceux qui suivent le mouvement philosophique français savent l'influence exercée dans les milieux universitaires par Jules Lachelier. Professeur à l'Ecole Normale, inspecteur général, président du jury d'agrégation pendant

de longues années, l'auteur du *Fondement de l'induction* jouissait d'une autorité qui n'était pas seulement celle d'un personnage officiel. Sa thèse, son article *Psychologie* et *Mé-* sous une forme volontairement concise et parfois un peu sybilline, les grandes lignes d'une métaphysique idéaliste *taphysique*, ses études sur le syllogisme renfermaient, que les *cours inédits* professés à l'Ecole Normale précisaient et complétaient. M. Séailles, qui fût l'élève de Lachelier, a utilisé à la fois les rares écrits et les leçons non publiées de son maître pour reconstituer la physionomie d'un penseur qui unissait la hardiesse spéculative des idéalistes allemands à la critique la plus minutieuse et la plus subtile, et chez lequel les thèses les plus audacieuses étaient tempérées par une sorte de prudence inquiète et comme une « réserve normande » qui semblait paralyser ses élans.

C'est Ravaisson qui a donné à Lachelier le principe et le thème de sa philosophie : l'esprit est ce qui est. Mais c'est Kant qui lui a permis d'interpréter cette formule et qui lui a fourni sa méthode. Il n'y a pas d'objet extérieur à la pensée, car il n'y a d'objet que dans la pensée et pour elle. L'analyse de la pensée, la réflexion qui ramène l'esprit en lui-même, la dialectique négative qui libère la pensée des illusions et des faux systèmes, puis la dialectique positive qui construit le monde de l'être et de la connaissance fonde la morale et découvre Dieu, voilà la méthode de Lachelier. « Déterminer les lois des choses et les lois de la pensée ; en montrant leur identité, justifier la science, ses principes et ses méthodes ; par l'étude de l'esprit, de ses rapports avec le monde et avec Dieu, assurer la vie spéculative et la vie pratique, et, dans cette œuvre multiple, rester d'accord avec soi-même, concentrer toutes les vérités partielles dans une vérité lumineuse qui les résume et les comprenne : tel est le plan, telles sont les conditions de l'œuvre. » (p. 143).

Il faudrait suivre dans le détail l'élaboration de la doctrine, les applications diverses de la méthode pour comprendre l'œuvre et la juger. Il faudrait étudier les uns après les autres et doser pour ainsi dire les éléments de cette pensée : témérités allemandes et finesse psychologique française, rationalisme et croyances morales, tendances aristocratiques et conviction religieuse. Il serait possible alors de reconstituer, dans sa complexité et ses nuances, cette physionomie énigmatique. On pourrait alors mieux comprendre le passage de la causalité à la finalité, celui de la philosophie de la nature à la philosophie de la liberté, peut-

être même cet « acte de foi morale » qui nous permet de « franchir les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature. » M. Séailles a groupé les textes inédits et ceux que le public connaît et s'il est loin d'avoir éclairci toutes les difficultés, il est au moins un point que son exposé met en pleine lumière. Le mouvement dialectique n'est pas un développement uniforme ; c'est un progrès, « une ascension, dont chaque moment décisif répond à un acte contingent, que justifie la forme supérieure d'existence qu'il permet ». Lachelier dit lui-même : « La plus haute des idées naît d'un libre vouloir et n'est elle-même que liberté ». La tendance profonde du système est là : Lachelier veut concilier l'intellectualisme avec la philosophie de la liberté. Mais la méthode qu'il a suivie, en dépit de sa subtile dialectique, demeurait condamnée à l'échec, comme celle de ses devanciers allemands. Quand on relit la déduction des trois puissances de l'être, dans *Psychologie et Métaphysique*, on ne peut se défendre d'un sentiment de malaise : c'est la roman métaphysique d'un virtuose de la dialectique.

Il n'en reste pas moins que Lachelier a exercé une influence considérable, moins apparente peut-être que celle de Renouvier, mais profonde et qui dure encore. Il ne compte peut-être pas « un seul disciple », au sens strict du mot ; mais il serait impossible d'écrire l'histoire de la philosophie française universitaire de 1870 à 1900 sans rappeler son enseignement. Le livre de M. Séailles éclaire certains aspects de cette pensée ; il pourra servir d'introduction à l'étude d'une philosophie complexe et subtile ; il éclairera parfois quelques-unes des formules obscures et concises de *Psychologie et Métaphysique* ou du *Fondement de l'induction*.

E. D.

Marie T. Collins. — Some modern conceptioin of natural law (Cornell Studies in Philosophy), un vol. in-8° de 103 pages, Longmans Green C°, Lancaster et et New-York, 1920.

Quelle est la conception des « lois de la nature » dans les systèmes idéalistes anglo-saxons ? Comment l'idéalisme comprend-il la notion de loi ? C'est la question à laquelle Miss Collins s'efforce de répondre dans cette brève et intéressante étude. L'examen des doctrines la conduit à distinguer deux théories de la loi naturelle : une théorie psychologique représentée par J. Ward, J. Royce et A. E. Taylor, une théorie logique exposée et défendue par B. Bosanquet. Les premiers de ces penseurs sont panpsychistes,

puisque, du point de vue métaphysique, le monde extérieur est « une société de sujets vivants, doués de conscience ». Dès lors, les lois de la nature ne sont plus des lois mécaniques, mais des lois téléologiques et psychologiques ; les lois physiques expriment le « comportement » (*behaviour*) réciproque des sujets conscients, leurs actions et réactions mutuelles. Que devient alors le mécanisme, l'uniformité, la régularité des faits physiques ? D'abord, cette uniformité est plus apparente que réelle ; les constantes et les régularités découvertes par la science ne sont que des simplifications abstraites, des moyennes statistiques qui portent sur les faits considérés en masse et laissent naturellement échapper, comme les prévisions de la statistique sociale, l'individualité réelle et la liberté. L'uniformité de la nature n'est d'ailleurs qu'un « postulat épistémologique » dont on peut chercher la source dans notre conscience sociale. Une tendance à l'ordre, analogue à celle que réclame la vie sociale, telle est la base de notre croyance à l'uniformité des lois naturelles. Enfin, les principes ou catégories de la science physique ne sont que des points de vue abstraits, hypothétiques et invérifiables si on les prend à la rigueur. La finalité et la liberté, la conscience et la vie se retrouvent sous le mécanisme ; seules, ces notions complexes et riches permettent d'interprêter normalement et complètement l'expérience. Le mécanisme est une apparence et une manifestation de la téléologie. A l'évolutionnisme mécaniste, il faut substituer l' « agapisme » de Pierce, ou l'évolution de l' « amour créateur ».

L'attitude de B. Bosanquet est toute différente. Sans doute, il est idéaliste, mais c'est le point de vue logique qui domine chez lui, et le panpsychisme lui paraît une déformation de l'expérience, au lieu d'être sa traduction métaphysique. Il part de l'unité et de la continuité de l'expérience ; il pose en principe l'unité de la conscience et de l'univers, de la connaissance et de l'être. « Notre postulat pratique de l'uniformité de la nature affirme l'inter-relation de l'homme et de l'univers dans une ordre téléologique. Bien qu'au premier abord il puisse sembler contradictoire que la pensée d'une part suppose que la réalité est un système strictement logique tandis que l'expérience d'autre part supposerait qu'elle est un tout organique, en réalité ces deux postulats ne sont pas en conflit. Les principes du vrai et du réel sont en définitive les mêmes ; les rapports découverts par la pensée et les valeurs de l'expérience sont partout complémentaires » (47). L'idée hégélienne de l'universel concret exprime cette fondamentale unité. Et

puisque la réalité est un système intelligible, la loi est partout, mais il faut en bien comprendre la nature. Elle n'est pas un simple rapport général ; elle n'est pas une relation externe, posée entre deux termes réellement distincts. Elle est bien autre chose que les universels abstraits de la science ; c'est l'unité concrète et organique de l'individualité. « Tout individu est une loi universelle exprimée dans une suite de fonctions connexes, en quantité et en accord déterminés ». L'individu est un système organique et rationnel ; il est « unité systématique », loi intelligible. Quant aux lois physiques, elle expriment une équivalence. Le monde est continu, mais se présente sous deux aspects, le quantitatif et le qualitatif, le physique et le mental ; ces deux aspects se correspondent sans se confondre. Le mécanisme, libéré des analogies spatiales, la finalité, débarrassée de ses liens avec la conscience subjective, sont les deux grands aspects de l'expérience humaine, la logique et la valeur. Ces deux aspects sont corrélatifs ; ils ne s'opposent l'un à l'autre que pour une vue superficielle. « L'esprit et la nature n'ont de sens que l'un par l'autre »... La loi n'est pas la relation abstraite conçue par le matérialisme mécaniste. Elle est la logique et l'universalité même. Elle est « la relation universelle de tous les particuliers considérés ensemble, comme une totalité, un système. »

D.

Armando Carlini. — *La filosofia di G. Locke,* tome I, un vol, in-16 de 287 pages. Vallecchi, éditeur, Florence 1920.

Ce premier voloume consacré à la philosophie de Locke comprend deux parties d'inégale importance. Dans la première, M. Carlini étudie la formation de la doctrine ; il met en lumière l'action de la philosophie cartésienne, trop souvent négligée par certains historiens qui n'ont vu dans Locke que l'empiriste et le sensualiste ; il insiste également avec raison sur le lien étroit qui rattache chez l'auteur de l'*Essai* le problème philosophique au problème pédagogique. La préoccupation première semble bien être en effet celle de la *conduct of the understanding.* Après avoir montré l'influence du milieu scientifique anglais et de la Société Royale sur les recherches du philosophe, il caractérise l'empirisme critique. Locke a eu le mérite de chercher « à démontrer que toute connaissance de la réalité présuppose certains concepts qui ne sont donnés que par la réflexion du sujet connaissant sur sa propre nature. ». Ses recherches ne sont pas systématiques et il n'a pas vu le

problème critique dans toute son étendue ; pourtant l'originalité du point de vue auquel il se place est indéniable. —La deuxième partie de ce volume étudie la théorie de la connaissance (livres II et IV de l'Essai) ; M. Carlini expose la « transformation de l'empirisme critique en idéalisme subjectif et en nominalisme. Il voit dans le livre IV un retour à l'intention première et à l'esprit directeur de la doctrine de Locke : « un retour au sujet concret de toute connaissance pour y résorber l'empirisme et l'idéalisme antérieurs en limitant les prétentions des empiristes adeptes des sciences expérimentales et les abstractions des idéalistes cartésiens ». — L'appréciation générale de la philosophie lockienne sera sans doute donnée dans le second volume de cet ouvrage clair et instructif, mais parfois un peu trop abondant.

E. D.

E. Zeller. — Compendio di Storia della Filosofia greca, tradotto da Vittorio Santoli ; un vol. in-16 de 399 pages ; collection « *Il Pensiéro moderno* » ; Vallecchi, éditeur, Florence, 1921.

M. V. Santoli a cru bon d'offrir à ses compatriotes une traduction du *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* d'Edouard Zeller. On sait que cet ouvrage est une refonte résumée, « *eine Kurze Bearbeitung* » de sa grande histoire de la philosophie grecque. C'est un manuel élémentaire à l'usage des étudiants. Le traducteur a fait suivre le texte d'une bonne bibliographie de la philosophie grecque. Sans vouloir être complet, il a cherché à indiquer l'essentiel. Pourtant, certains travaux français importants sont omis. M. S. cite, par exemple, le libre de Bauemker sur le problème de la matière et ne mentionne pas celui de Rivaud. Les thèses de Diès et de Souilhé ne figurent pas dans la bibliographie de Platon. Le premier volume du *Système du Monde* de P. Duhem, indispensable pour l'étude de physique ancienne, n'est pas cité, etc... Ce sont là des lacunes qu'une seconde édition pourra combler.

Nous avons comparé plusieurs passages de cette version au texte allemand (7e édition, 1905) et nous devons reconnaître que le texte est suivi de très près, et, — nous semble-t-il, — fidèlement rendu.

E. D.

RECENSIONS DE REVUES

Estudios Franciscanos (Barcelone — Octobre 1920). — P. Fermin de la cot. *Deux textes évangéliques comparés.* Explication des deux textes : *qui non est mecum contra me est* et *qui non est adversum vos, pro vobis est.* — P. Miguel-Angel. *A lui et uniquement à lui,* à propos du *Livre de l'Oraison* que l'on démontre être vraiment de Louis de Grenade et non une copie ou une adaptation d'un livre de Saint Pierre d'Alcantara, comme quelques-uns ont voulu le soutenir. — P. Vicente de Peralta. *Les Mystiques Franciscains.*

Revista de Filosofia (Buenos-Aires, Novembre 1920). — Ernesto Quesada. *La Psychologie et ses problèmes,* Critique d'un *Compendium de Psychologie contemporaine* publié par Fray José M. Liqueno, franciscain. L'auteur lui reproche de s'en tenir de parti-pris aux doctrines thomistes et conteste en particulier son explication du curieux phénomène des chevaux calculateurs d'Elberfeld. Ayant assisté lui-même à ces expériences, il ne croit pas qu'elles puissent s'expliquer sans attribuer à ces animaux une réelle faculté de raisonnement.

N. Besio Moreno. *Les Résonnances morales de la révolution mondiale.* L'auteur attend les meilleurs résultats du progrès des idées révolutionnaires. — Emma Day. *La Femme et le Jeu.* — Ramon Malgar. *Education Morale.* La réforme sociale qui doit substituer à l'égoïsme capitaliste le règne de la solidarité ne sera possible que par une réforme profonde de l'éducation. En autant de paragraphes distincts, il expose que les facteurs de l'évolution individuelle sont : l'influence morale du milieu, — celle de la famille — celle de l'école — Puis il traite de la Personnalité de l'enfant — du sentiment de la Justice, inné chez l'enfant —

de l'amour de la Vérité — de la responsabilité de l'éducateur — et enfin de l'Idéal de la Solidarité humaine. — JULIO ENDARA. *La culture philosophique à l'Equateur.* — CARLOS SFONDRINI. *Intelligence et Mémoire.* Exposé des services que la mémoire rend à l'intelligence qui, à son tour, organise la mémoire et la dirige dans la recherche des souvenirs.. — JOSÉ INGENIEROS. *Les enseignements économiques de la Révolution russe.*

La Ciencia Tomista (Janvier-Février 1921). — BELTRAN DE HEREDIA. *Un grand hébraïsant oublié : le P. Pedro de Palencia,* O. P. (seconde moitié du XVIe siècle). — MANUEL RUBIO CERCAS. *Explication psychophysique des prétendus prodiges de Limpias.* A propos du Christ de la paroisse de Limpias (Asturies) qui paraît respirer, changer de couleur, répandre du sang par la bouche, etc. — A. COLUNGA. *Saint Jérôme, docteur de l'Eglise* (conclusion). — P. LUMBRERAS. *Le désir naturel de voir Dieu.* — BELTRAN DE HEREDIA. *Chronique du Mouvement thomiste.*

The Hibbert Journal (janvier 1921) :

FOSTER WATSON. — *The Entente cordiale of the humanist spirit as the basis of a league of nations.* — Appel aux éducateurs en vue de développer, dans l'élite des diverses nations, le sens et l'amour de l'humanité. Une opinion publique hostile à une politique de conquête et d'intérêts égoïstes serait le plus efficace soutien de la Ligue des Nations.

R. MURRI. — *Religion and Idealism as presented by Giovanni Gentile.* — L'auteur présente avec enthousiasme au public anglais les « *Discorsi di Religione* » de Gentile.

R. G. COLLINGWOOD. — *Croce's Philosophy of History.* — Critique de la *Teoria e Storia della Storiografia* de Croce. La pensée de Croce oscille entre l'idéalisme immanentiste et le naturalisme transcendant ; de là, les hésitations, le caractère ambigu de cette philosophie qui, partie de l'idéalisme aboutit en réalité au triomphe du naturalisme.

W. M. DOUGALL. — *Is conscience an emotion ?* — Réponse aux critiques du Dr Rashdall. Mc Dougall se refuse à accepter le point de vue rationaliste en morale. « Les forces qui déterminent dans la conscience morale l'action et le jugement sont « les mêmes forces fondamentales, qui, sur un plan d'organisation moins élevé, déterminent nos jugements et nos actions ordinaires ; ce sont les tendances instinctives innées communes à tous les membres de l'espèce » et dont l'action se manifeste essentiellement sous forme d'émotion.

A signaler : *Catholicism and Civilization* par G. Coulton

(critique du récent ouvrage d'H. Bellock). *A league of Churches* par W. A. Curtis. — Bulletin semestriel de théologie et d'exégèse par J. Moffatt.

(Avril 1921) :

Evelyn Underhill. — *Sources of power in human life.* — Le malaise social actuel a surtout des causes morales : la vie spirituelle a été négligée et par là a été amoindrie et mutilée la nature humaine. La source de l'énergie est dans cette vie de l'esprit dont les mystiques ont eu une si profonde expérience. Il faut, pour triompher du mal, instituer un mysticisme pratique, qui disciplinera les âmes et subordonnera nos instincts et nos passions à la toute puissance de la foi et de l'amour.

Leslie J. Walker. S. J. — *The Psychology of the Spiritual Exercises.* — La méthode de Saint Ignace est d'accord avec la psychologie contemporaine. L'auteur compare ingénieusement les prescriptions des *Exercices* aux procédés de la psychothérapie. « La psychothérapie est basée sur le principe suivant : il y a un moi subconscient qui peu faire ce que notre volonté ne peut accomplir ; elle cherche, grâce à la suggestion, à utiliser le mécanisme subconscient. Substituez Dieu au moi subconscient ; vous avez le principe fondamental des Exercices Spirituels ».

L. H. Williams. — *Prince Kropotkin's philosophy in the light of to dag.* — Expose la théorie de Kropotkine sur l'évolution. Ce n'est pas la concurrence vitale, mais l'entr'aide qui est le facteur essentiel du développement animal et social. Critique du « *Labour Movement* », qui, en dépit de ses prétentions, ne représente pas le peuple et qui est condamné à l'échec.

H. Rashdall. — *Is conscience an emotion ?* — Critique d'un article de Mac Dougall (Hibbert Journal, janvier 1921) qui rattache la conscience morale à l'émotion et à l'instinct. L'objectivité de nos idées morales n'est pas infirmée par une explication psychologique de ses origines.

J. Talbot. — *English education in the light of the new psychology.* — Insiste sur la nécessité de développer l'intelligence et le caractère. L'adaptation de l'Angleterre aux circonstances, malgré son dédain de l'intellectualité, vient de la puissance de ses instincts, développés et « sublimés » par la culture physique et les sports. Mais la civilisation moderne exige autre chose que le proverbial « *muddling through* » ; l'instinct serait impuissant dans bien des cas.

J. P. Lilley. — *Wordworth's interpretation of nature.* — Intéressante étude sur le panthéisme idéaliste de Words-

worth devant la nature ; son optimisme même est fondé sur sa foi.

A signaler : une étude sur le *Shintoïsme* par Th. Baty, un article de M. Ritchie sur la valeur morale de la connaissance (*what is the good of knowledge*) et un compte rendu du mouvement philosophique (*Survey of recent philosophical liberature*) par G. Dawes Hicks.

Mind (Janvier 1921) :

G. Dawes Hicks. — *Prof. Ward's Psychological Principles.* — Etude sur la psychologie de Ward, d'après son dernier ouvrage, *Psychological Principles.* — La plupart des critiques de l'auteur portent sur la théorie de la « présentation ».

C. D. Broad. — *Prof. Alexander's Gifford Lectures* (article I). — Etude sur la métaphysique de M. Alexander, d'après son ouvrage *Space, Time and Deity.* Dans ce premier article, M. Broad examine seulement la curieuse conception du *Space-Time*, qui, pour Alexander, est « *the fondamental stuff* » de toute réalité.

F. C. Sharp. — Hume's ethical theoris and its critice (art. 2). — L'auteur cherche à établir que la morale de Hume a été en général mal comprise par les rationalistes, mais qu'il est en réalité le plus grand représentant de l'école anti-rationaliste. « Ceux qui lui succèdent aujourd'hui dans cette voie pourront apprendre de lui plus que de tout autre écrivain moderne, en ce qui concerne la méthode, les faits concrets et les principes. » En particulier, il est faux que la logique du système conduise Hume à l'égoïsme et à l'hédonisme.

(Avril 1921) :

C. D. Broad. — *Prof. Alexander's Gifford Lectures* (2e article). — Continuation de l'étude critique commencée dans le numéro de janvier, à propos de la publication des conférences de M. Alexander. *Space, Time and Deity.* L'auteur insiste sur l'originalité du réalisme métaphysique exposé dans ces conférences.

F. Chapman Sharp. — *Hume's Ethical theory and its critics* (2e article). — Comparaison des idées de Hume avec les doctrines de Shaftesbury, Hutcheson, Price, Butler, Adam Smith. On s'efforce d'établir que la plupart des critiques adressées par les rationalistes à la théorie morale de Hume portent à faux ; on signale en même temps l'intérêt actuel des recherches du philosophe écossais.

W. P. Montague et A. H. Parkhurst. — *The ethical anal*

Aesthetic implications of realism. — Etude importante. Le réalisme moderne a privé le sujet pensant du pouvoir de créer la réalité, mais « en privant l'individu de ces pouvoirs illusoires, le réalisme lui donne à nouveau le sens de sa responsabilité en tant que membre de l'ordre réel et indépendant de la nature... Vivre dans un univers qui n'est pas notre œuvre est, après tout une grande aventure. « En même temps, parce que le réalisme nous fait connaître des êtres et des essences indépendantes, il est la source d'une esthétique.

« Comprendre que l'univers de l'essence et de l'existence, bien qu'il ne soit pas notre création et qu'il ne dépende pas de nous, peut cependant être dominé et contemplé, — cela provoque un sentiment de fierté débarrassé de la mesquine arrogance du subjectivisme. Cet univers indépendant mais que nous pouvons dominer, extérieur à nous, mais que nous pouvons progressivement connaître, détermine une fierté qui est le fondement de toute saine appréciation du beau et du sublime. »

Discussions : Le sens de *meaning*, par F.C.S. Schiller, critique l'intellectualisme de M. Russell (voir n° du *Mind* d'octobre 1920). — A noter : une récension du livre de Rivers : *Instinct and the Unconscious*, par M. J. W. Scott.

Livres déposés au Bureau de la Revue

Dr JEAN FELIX. — *Du Scepticisme en médecine.* Un vol. in-8° de 75 pages, Baillière, Paris 1921.

ADOLFO LEVI. — *Sceptica.* Un vol. in-12 de 196 pages. Paravia, Turin 1921.

GEORGES DEHERME. — *Un Maître : Auguste Comte ; Une Direction : Le Positivisme.* Librairie Auguste Comte, Paris 1921.

CH. ANDLER. — *Nietzche, sa vie et sa pensée. La jeunesse de Nietzche jusqu'à la rupture avec Bayreuth.* Un vol. in-8° de 469 pages. Bossard, Paris 1921.

R. GUENON. — *Introduction générale à l'Etude des Doctrines Hindoues.* Un vol. in-8° de 346 pages. Rivière, Paris 1921.

E. RABAUD. — *Elements de Biologie générale.* Un vol. in-8° de 444 pages. Alcan, Paris 1921.

CH. BAUSSAN. — *Joseph de Maistre et l'Idée d'Ordre Moral.* Un vol. in-16 de 130 pages. Beauchesne, Paris 1921.

R. HUBERT. — *Organisation syndicale des travailleurs intellectuels.* Un vol. in-16 de 102 pages. Rivière, Paris 1921.

G. SOREL. — *De l'utilite du Pragmatisme.* Un vol. in-16 de 470 pages. Rivière, Paris 1921.

G. SOREL. — *Les Illusions du Progrès,* 3e édition. Un vol. in-16 de 390 pages. Rivière, Paris 1921.

G. GUY-GRAND. — *Le Conflit des Idees dans la France d'aujourd'hui.* Un vol. in-16 de 268 pages. Rivière, Paris 1921.

F. PAULHAN. — *Le Mensonge du monde.* Un vol. in-8° de 362 pages. Alcan, Paris 1921.

CH. ANDLER. — *Les Prédécesseurs de Nietzsche,* 3e édition. Un vol. in-8° de 384 pages. Bossard, Paris 1921.

Mme P. FLICHE. — *Une Française d'Alsace : Mlle Humann.* Un vol. in-16 de 189 pages. Téqui, Paris 1921.

JULIE BERLIET. — *Les amis oubliés de Port-Royal.* Un vol. in-8° de 275 pages. Dorbon Aîné, Paris 1921.

Dr COSME PARPAL Y MARQUES. — *Analisi de la Educacion Moral del Hombre.* Un vol. in-8° de 64 pages, Barcelone 1921.

ALEXANDER F. SHAND. — *The foundations of Character.* Un vol. in-8° 578 pages. Mc Millan, Londres 1921.

OSBORN TAYLOR. — *Thought and Expression in the 16 th. Century.* Deux vol. in-8° de 427 et 430 pages. Mc Millan 1921.

Essays in Critical Realisme. A cooperative Study. Un vol. in-8° 244 pages. Mc Millan. Londres 1920.

DOUGLAS FAWCETT. — *Divine Imagining.* Un vol. in-8° de 249 pages. Mc Millan. Londres 1921.

J.-B. BURY. — *The Idea of Progress.* Un vol. in-8° de 372 pages. Mc Millan. Londres 1921.

Le Gérant : M. RIVIERE.

Imprimerie Montparnasse, 47 rue de la Gaîté, Paris

SAINTE CATHERINE
DE GÊNES
ET L'ÉLÉMENT MYSTIQUE DE LA RELIGION (1)

SOMMAIRE

Introduction : Les trois éléments historique, intellectuel et expérimental ou mystique de la religion. — Etude de ce dernier élément en Sainte Catherine de Gênes.

I. Vie de Sainte Catherine de Gênes.

II. Doctrine de Sainte Catherine de Gênes.

III. Catherine et la psycho-physiologie.

IV. Catherine et les tendances caractéristiques de l'âme mystique.

V. Le mysticisme et les principales difficultés qu'il soulève :

1. Le mysticisme dans ses rapports avec la moralité, la philosophie et la religion.
2. Le mysticisme et les limites de la connaissance humaine.
3. Le mysticisme et le problème du mal.
4. Le mysticisme et le panthéisme.

Conclusion : Comment le mysticisme, bien loin d'être une tare, est une communication très intime de l'âme avec Dieu.

(1) Etude sur le livre de M. Von Hügel, The mystical elements of Religion as studied in saint Catherine of Genoa and her Friends. London, Dent, 1909. In 8°, 2 vol. de XXIV-446, VI-422.

La vie se présente à nous avec une telle complexité qu'il paraît impossible de l'analyser. Lorsque l'esprit s'y essaie, il se trouve en face d'une synthèse si harmonieusement organisée qu'il n'ose établir des séparations trop absolues dans cette unité si parfaite d'éléments multiples. Et cependant, comme il n'est pas possible de saisir en une seule intuition toute la réalité, il faut bien trouver en elle des divisions et multiplier les observations, afin d'arriver peu à peu « step by step » à la connaissance du tout. C'est pourquoi M. le baron Von Hügel a cru pouvoir, à propos de Sainte Catherine de Gênes, qui lui sert d'exemple, déterminer l'élément mystique de la religion. L'étude qu'il a donnée de cet élément et de ses relations avec les éléments historique et intellectuel éclaire d'une lumière nouvelle toute la philosophie de la religion.

***

M. Von Hügel part de l'antinomie profonde, qui paraît insoluble, entre le raisonnement abstrait et l'expérience concrète.

Tandis, en effet, que le pur raisonnement peut être répété, facilement communiqué, mais ne saurait émouvoir, l'expérience au contraire touche le cœur, entraîne la volonté, mais sans pouvoir être transmise ni même répétée. Nos expériences personnelles ont une influence qui se fait sentir sur tout le cours de notre vie, mais, variables selon les circonstances de temps et de lieu, elles ne sauraient être fixées. Nous ne pouvons, disait Héraclite, nous baigner deux fois dans le même courant. Faut-il sacrifier le raisonnement à l'expérience ou vice versa ? Ou bien faut-il ne sacrifier ni l'une ni l'autre ? Et alors, comment les unir ? à ce problème de la vie, trois solution ont été données par l'*Hellénisme,* le *Christianisme* et la *Science.*

L'Hellénisme tenta l'union avec une puissance de pensée, une force de raisonnement et une pénétration d'esprit admirables. D'Héraclite à Socrate, de Socrate à Aris-

tote, d'Aristote à Plotin, on peut suivre l'évolution de la synthèse que la philosophie grecque essaya de faire entre l'Unité et la Multiplicité, le général et le particulier, l'abstrait et le concret. Mais la méthode toute intellectuelle des philosophes grecs ne donne qu'une solution incomplète. Héraclite sacrifie l'unité, Parménide la multiplicité, et si avec Socrate, Platon, Aristote, la synthèse devient plus une, que de brisures encore ! Chez Platon, par exemple, brisure entre le monde des idées et le monde sensible ; chez Aristote, brisure entre la Vérité et la Réalité, la Vérité se trouvant dans le général seul, la Réalité dans l'individu seul.

Mais surtout y a-t-il un seul philosophe grec qui ait vu nettement les idées de personnalité, de liberté, de conscience et de péché ! Pour ces esprit tout intellectuels, dont la sagesse était la première de toutes les vertus ou plutôt la vertu même, l'intelligence seule valait. Socrate et Platon n'identifiaient-ils pas l'idée du Vrai et celle du Bien, et pour eux, connaître le bien n'était-ce pas le faire ? Et si Aristote abandonne ce principe, en plaçant la vertu dans l'exercice et l'habitude, il ne délaisse pas pour cela le culte de la Raison. Son Dieu est Toute-Pensée, la Pensée de la pensée, et comme Dieu est le Moteur de toutes choses, que tous les êtres ne sont que des mouvements de la Matière vers la Forme pure, il s'ensuit que notre âme immortelle n'est, elle aussi, que pensée, la pensée sans mémoire ni sensibilité. Est-ce là une solide personnalité ? Il faut reconnaître que non. Le point de vue grec resta toujours profondément abstrait et même au fond déterministe, la volonté suivant toujours en définitive et nécessairement l'intelligence.

Il était réservé au Christianisme de nous révéler l'essence de la vie morale. Jésus « vint, Il vécut et aima, agit et enseigna, mourut et ressuscita, et maintenant encore, Il continue de vivre pour toujours par son Esprit et son action, en nous et au milieu de nous, si ineffablement riche et cependant si simple, si sublime et cependant si fa-

milier, si divinement au-dessus de nous et cependant si près, que son caractère et son enseignement exigent, pour être compris de plus en plus sans jamais l'être complètement, l'étude variée, les connaissances et les applications diverses, les synthèses et les analyses de toutes les races et de toutes les civilisations, de toutes les expériences individuelles et collectives, simultanées et successives du genre humain jusqu'à la fin des siècles » (1). Lui seul nous a appris la véritable attitude qu'il convient à l'homme de prendre vis-à-vis de la souffrance. Ni optimiste, ni pessimiste, Il sut unir à la plus profonde douleur, la joie la plus « triomphale ». Son idéalisme moral et spirituel développe toutes les facultés sans exception d'aucune et s'adresse à tous les hommes sans distinction de caste. Il n'est en conflit qu'avec l'indifférence mondaine et la mauvaise foi, mais dans son enseignement et sa vie aucune fierté, aucune raideur, aucune hostilité. « Ses apôtres peuvent lui demander de faire tomber le feu du ciel sur les Samaritains incrédules, ils peuvent faire usage de l'épée contre ceux qui veulent se saisir de lui et ils peuvent s'efforcer d'éloigner de lui les petits enfants. Il les réprimande, » (2) et pose cette grande règle universelle : « Qui n'est pas contre nous est pour nous » (3). Où trouver jamais une plus riche multiciplité dans une plus profonde unité ?

C'est cette richesse de personnalité, d'ailleurs, qui explique les diverses représentations que l'on a de Jésus. « C'est parce que Socrate fut si grand et si impressionnant qu'on a de lui deux portraits successifs et si remarquablement divergents, l'un extérieur, historique de Xénophon, l'autre intérieur, typique de Platon... Or c'est parce que le Christ est infiniment plus grand et continue d'être avec une force inépuisable le Modèle de toutes les vies chrétiennes, que nous avons de Lui dans le Nouveau-

(1) Von Hügel, T. I, p. 26.
(2) Id., p. 27.
(3) Mc., IX, 30-32.

Testament, trois ou quatre portraits classiques. » (1). Et même, dans une certaine mesure, ne peut-on pas dire que chacun s'en forme le sien.

Ainsi, Jésus ne nous a pas laissé seulement un système philosophique, Il a vécu devant nous, nous apprenant à unir le raisonnement à l'action. Il est le seul à nous avoir enseigné la nature et la valeur de la personnalité humaine, constituée non seulement par l'intelligence, mais encore par la volonté. « Celle-ci même précède, dépasse et détermine le savoir de celle-là : Bienheureux les purs de cœur, car ils verront Dieu » (2). Le Christianisme n'est donc pas tant un système qu'une vie, une vie morale, religieuse et spirituelle : en cela consiste sa force et son originalité.

Toute autre est la nature de l'esprit scientifique. Celui-ci, qui n'a cessé de se développer depuis la Renaissance, se caractérise par un besoin profond de clarté, une conception nettement déterministe des lois et un « monisme » absolu. L'univers n'est alors conçu que sous un point de vue purement quantitatif. Aucune spontanéité, aucune liberté, aucune différence qualitative. L'idéal du savant serait de pouvoir exprimer la Réalité en formules mathématiques. Faut-il dire la fécondité de cette méthode ? Non. Il convient plutôt de rappeler qu'elle ne s'explique qu'autant qu'on admet la « réalité et la priorité de l'esprit ».

Philosophie, religion, science, trois méthodes diverses de comprendre la vie. Elles ne s'excluent pas d'ailleurs. Elles correspondent à des forces diverses et profondes de l'âme.

*
**

L'étude de la religion nous apprend qu'il existe également trois façons de saisir la vérité religieuse, la religion pouvant être considérée comme un *fait*, comme un *système* philosophique ou comme une *règle* de vie que l'on

(1) Von Hügel, t. I, p. 28.
(2) Von Hügel, t. I, p. 49.

aime et que l'on suit plus qu'on ne l'analyse. Les trois points de vue d'ailleurs ne s'opposent point non plus. Ils se compénètrent. Pourtant il peut y avoir prédominance de l'un d'eux, comme le montre l'histoire de l'humanité ainsi que celle de chaque individu. C'est qu'en effet, il y a dans la religion trois éléments : historique, intellectuel, expérimental, intimement unis. Or M. Von Hügel s'est proposé d'étudier, aussi séparément que cela est possible, l'élément expérimental ou mystique de la religion en Sainte Catherine de Gênes.

I

VIE DE SAINTE CATHERINE (1)

Catherine naquit à Gênes vers la fin de l'année 1447. Elle appartient ainsi à une race et à une époque, pleines l'une et l'autre de violences, de compétitions, d'intrigues et de cruauté, mais pleines aussi de courage, d'audace, d'énergie puissante et de vie féconde. Gênes, située au pied des Apennins et sur le bord d'une mer toujours bleue, paraît avoir été fondée par les Ligures. Ne serait-ce pas de ce site et de cette origine que viendrait en partie la richesse du caractère gênois ? Gênes n'est-elle pas la patrie d'André Doria et de Christophe Colomb, de Sixte IV et de Jules II,

(1) Principaux documents dont s'est servi M. Von Hügel :

a) La « *Vita e Dottrina* » publiée à Gênes en 1551, par Jacobo Genuti. La *Vita* est dans l'ensemble l'œuvre des disciples de Catherine : Cattanea Marabotto, prêtre séculier, son confesseur et Ettore Vernazza, homme de loi, son fils spirituel. La première des œuvres de Catherine est le *Traité du Purgatoire*, rédigée dans sa forme actuelle par Vernazza. La seconde a pour titre : « *Dialogues entre l'âme, le corps, l'amour-propre, l'humanité, l'esprit et N. S.* ». D'après M. Von Hügel, ce traité ne date que de 1547. Il a dû être composé par une personne qui n'a pas connu la sainte, intimement au moins, sans doute, Battista Vernazza, fille d'Ettore.

b) *B. Caterina de Genova*, par l'oratorien G. Parpera (1682).

c) *Vita de S. Catherine di Genova*, par le Jésuite P. Maineri (1737).

d) *Bollandistes*, acta sanctorum, sept., vol. v, 1886, p. 123-195.

e) *La Perla dei Fieschi*, par S. Vallebona (1887).

f) *Manuscrits*.

de Mazzini et de Garibaldi ? (1) Et quelle ville d'Italie eut une activité commerciale plus grande qu'elle ? Aussi bien, ses habitants menèrent toujours une existence supportable, en dépit de toutes les révolutions intérieures. Exemple frappant de la force de résistance que peut opposer le travail d'un peuple à l'incertitude de son organisation politique. De cette énergie, Catherine aura quelque chose. Quant à l'époque de Catherine, elle est remplie d'événements importants. L'imprimerie vient d'être découverte. Catherine a six ans quand les Turcs prennent Constantinople. La querelle entre le pouvoir civil et la papauté, entre Boniface VIII et Philippe-le-Bel est à peine terminée. Tout annonce un nouveau « modus vivendi ». C'est à cette époque de transitions et de troubles que naît Catherine.

La famille des Fieschi, à laquelle elle appartient, avait une longue histoire. Originaire de Lacagna, importante famille guelfe, la famille des Fieschi donna deux papes, Innocent IV et Adrien V, de nombreux cardinaux et un grand nombre d'officiers et de magistrats. Le père de Catherine, Giacomo Fieschi, fut vice-roi de Naples, sous René d'Anjou. Sa mère, Francesca di Negro, n'appartenait pas à une famille moins noble, ni moins ancienne.

C'est donc dans un palais, un des nombreux palais des Fieschi, que Catherine naquit. D'après M. Von Hügel, ce fut sans doute dans celui qui se trouvait tout près de San-Lorenzo. Elle arrivait la dernière de cinq enfants : trois garçons, Giacomo, du nom du père, Lorenzo et Giovanni, sa sœur Limbania, qui se fit religieuse augustinienne au monastère de N. D. des Grâces.

Des plus jeunes années de Catherine l'on sait peu de chose, sinon qu'en dépit de son origine, de sa grande beauté et d'un corps très délicat, elle ne craignit pas de fouler aux pieds l'orgueil de sa noblesse, d'avoir les délices en horreur et de multiplier les actes de pénitence. Beau-

(1) Garibaldi né à Nice est fils d'un marin d'origine gênoise.

coup sans doute ne voudront donner aucune créance à cet ascétisme d'enfance, qu'ils considèreront comme une pieuse supposition des biographes de Catherine. M. Von Hügel semble bien pencher vers cette façon de voir (1). Pourtant, dans une vie aussi extraordinaire que celle de Catherine, quoi d'étonnant que l'enfance même l'ait été ? Dans l'histoire des génies, il y a des précocités ; devons-nous refuser à la grâce le pouvoir d'en faire. Il est d'ailleurs bien évident, comme le remarque M. Von Hügel, qu'on ne saurait se servir de cet ascétisme précoce pour caractériser la sainteté de Catherine.

Ses plus anciens biographes nous rapportent aussi qu'elle avait dans sa chambre une « Pieta » pour laquelle elle se sentait une profonde dévotion, et que Dieu lui donna dès l'âge de douze ans le don d'oraison. C'est sans doute pourquoi elle manifeste à treize ans le désir d'entrer au monastère de N. D. des Grâces, où elle avait sa sœur Limbania religieuse. Le chapelain du couvent, confesseur de Catherine, fit même tout pour la réalisation de ce désir. Elle était trop jeune et n'y fut point reçue.

Sur ces entrefaites, son père mourut (fin de 1461). Une intrigue d'origine politique se noua alors autour de la jeune fille. Il s'agissait d'unir Catherine, de la puissante famille guelfe que l'on sait, à Giuliano Adorno, d'une des plus puissantes familles gibelines. La famille de Giuliano Adorno tient une place importante dans l'histoire de Gênes. Six Adorni ont été doges de la ville de 1363 à 1461. Mais voici que le dernier doge de la famille avait été renversé par Paolo Campofrégoso. Or, par une alliance avec les Fieschi, les Adorni pouvaient espérer chasser à leur tour les Fregosi et se réinstaller à la tête de la république (2).

Catherine ne se sentait pas d'attrait pour le mariage. On ne tint pas compte de son goût et le contrat fut signé le 13 janvier 1463. Le mariage eut lieu peu après dans la ca-

(1) Von Hügel, t. I, p. 99-100.
(2) Von Hügel, t. I, p. 101.

thédrale de San Lorenzo, à la chapelle de Saint Jean-Baptiste. Il fut présidé par Mgr Napoleone Fieschi. Catherine avait seize ans.

Egoïste, autoritaire, gaspilleur de son temps et de son argent pas moins que de sa santé et de ses affections, Giuliano ne méritait pas Catherine. Il la fit souffrir et durant les dix premières années de leur mariage lui fut même gravement infidèle. Vis-à-vis d'un tel mari quelle attitude prendre ? Catherine vécut d'abord dans la solitude, passant son temps, soit près de sa mère, soit dans le palais de Giuliano, soit, en été, dans une maison de campagne, qu'ils avaient à Pra, tout près de Gênes. Elle sortait tout juste pour aller entendre la messe. Puis, au bout de cinq ans, elle essaya d'une autre vie, d'une vie sagement mondaine, donnant et recevant des visites. Tout cela pourtant ne pouvait la distraire et elle souffrait d'esprit et de cœur. Qu'allait-il advenir ?

*
**

On était au 20 mars 1473 (1). C'était la veille de la fête de Saint Benoît. Catherine, étant allée à l'église de ce grand saint, lui adressa cette prière douloureuse : « Bienheureux saint, priez Dieu qu'Il me fasse demeurer trois mois malade au lit » (2). Elle parlait ainsi comme désespérée. Mais Dieu ne la plongeait dans cet état d'abattement que pour mieux la détacher de toutes les choses d'ici-bas. Avant de l'amener à la pleine lumière, Il la conduisait au travers de la « Nuit obscure » dont parle saint Jean de la Croix. Catherine ne trouvait plus aucune satisfaction

(1) Les Bollandistes placent les événements qui vont suivre en 1474. Mais M. Von Hügel, suivant en cela Vallebona, « La Perla dei Fieschi » les place en 1473 et cette date paraît mieux en rapport avec le texte de la vie. Nous lisons, en effet, dans la vie : « Sur la fin de ces dix années... » Il s'agit des dix premières années de mariage. Or, en mars 1473, les dix années sont complètement écoulées, le mariage de Catheringe ayant eu lieu en janvier 1463. (Cf. Von Hügel, t. I, p. 128).

(2) Vita, p. 3. Von Hügel, t. I, p. 104.

dans les plaisirs d'ici-bas, elle ne plaçait pas encore en Dieu sa seule joie.

C'est dans cet état d'âme que, le lendemain de la fête de Saint Benoît, elle fut trouver, à l'instance de sa sœur, le confesseur du monastère de N.D. des Grâces. Or, voici qu'au moment où elle tomba à genoux, elle se sentit envahie d'un immense amour de Dieu et s'écria en elle-même : « Plus de monde, plus de péchés » (1). La grâce venait de la toucher si miraculeusement qu'au même moment, « si elle eût eu mille mondes, elles les eût abandonnés » (2). Sa vie alors s'éclaire d'une lumière toute nouvelle et son passé lui-même prend à ses yeux un tout autre aspect. Elle a de ses moindres misères une vue si claire et l'amour de Dieu la domine à un tel point qu'il s'en faut de peu qu'elle ne tombe à terre.

Est-ce à dire qu'elle ait atteint du coup à la perfection et qu'à dater de ce moment elle n'ait plus eu à progresser ? Non, certes, et nous verrons bien, en effet, que Catherine ne cessa jusqu'à la fin de sa vie de croître dans l'amour de Dieu. Mais l'événement que nous venons de rapporter est une étape importante dans la vie spirituelle de Catherine et c'est ainsi que M. Von Hügel le considère. Couronnement de toute une série d'efforts, point de départ d'efforts nouveaux et de nouveaux progrès. Le nuage, sous l'influence d'un rayon de soleil, ne tarde pas à se résoudre en pluie ; l'âme de Catherine, sous l'influence de la grâce divine, devait voir tous ses sentiments, tous ses efforts, toutes ses expériences se compénétrer et se résoudre en un événement décisif, qui va donner à sa vie un nouvel essor et apparaître comme une véritable et soudaine conversion.

Pourtant Catherine était trop émue ; elle ne pouvait parler. Par bonheur l'on vint chercher son confesseur, qui partit sans s'être aperçu de rien. Quand il revint, elle lui demanda de remettre sa confession à une autre fois, et

(1) Vita, p. 4. Von Hügel, t. I, p. 105.
(2) *Id.*

elle retourna en sa maison, toute enflammée de l'amour de Dieu.

Elle fit sa confession générale le 24 mars. Dans l'intervalle, « N. S. voulant allumer son amour de plus en plus en elle, lui apparut en esprit avec sa croix sur ses épaules et son sang précieux découlant en grande abondance, de sorte que la maison lui semblait toute pleine des ruisseaux de ce sang, qu'elle voyait répandre par amour » (1). Le 25 du même mois, jour de l'Annonciation, Catherine désira recevoir la Sainte Communion et ce désir venu de Dieu persista toute sa vie. Le divin Maître « disposait si bien toutes choses qu'elle Le recevait, sans s'en être mise en peine ; les prêtres inspirés par Dieu l'appelaient pour communier » (2). Et cependant, elle ne se troublait pas, lorsqu'elle était privée de cette nourriture sacrée. Les consolations, qu'elle reçut dans la Communion, sont innombrables et variées. « Une fois, elle se trouva remplie de tant de douce odeur et suavité, qu'elle pensait être en Paradis ! » Et elle disait, d'autre part : « Si l'on me donnait une Hostie qui ne fut point consacrée, je la discernerais au goût, comme l'on discerne le vin d'avec l'eau » (3).

Tandis que tout changeait en elle, des changements se préparaient aussi autour d'elle. Son mari, n'ayant pas su conduire ses affaires, se vit obligé de vendre leur maison de campagne de Pra et de louer leur palais de Gênes (4). Ils allèrent même habiter, dès l'automne de 1473, une petite maison, située dans un quartier d'ouvriers, tout près de l'hôpital (5). Nécessité ? surtout charité. C'est qu'en effet, Giuliano avait été, lui aussi, touché par la grâce et converti dans une certaine mesure. C'est sans doute à cette

(1) Vita, p. 5. Von Hügel, t. I, p. 108.
(2) Vita, p. 7. Von Hügel, t. I, p. 114.
(3) Vita, p. 7-8. Von Hügel, t. I, p. 116 et 263.
(4) D'après M. Von Hügel, le palais de Giuliano se trouverait exactement où se trouve maintenant l'église de Saiut Philippe de Néri, via Lomellina, à cette époque via Saint'Agnese. T. I, p. 102.
(5) Sans doute, à la jonction de la via Saint Giuseppe avec la vie Balilla (Von Hügel, t. I, p. 129).

époque qu'il apprit à Catherine l'existence d'une petite fille, Thobia, et qu'il convint avec sa femme d'une perpétuelle continence. Il devait mourir tertiaire de saint François.

L'Hôpital de Gênes avait été fondé par Bartolomeo Bosco, riche marchand, en 1424. En 1472, les Frères de l'Eglise de l'Annonciation, qui avaient un petit hôpital pour les pauvres, s'unirent à la grande institution de Bosco. Catherine et Giuliano, à leur tour, s'intéressèrent à cet hôpital et y firent des dons, qui permirent d'augmenter de 130 le nombre des lits et de nourrir 100 petites filles trouvées. Mais la sainte n'allait pas se contenter de donner son argent. Elle s'initia peu à peu au soin des pauvres et des malades. Elle nettoyait leurs maisons, emportait leurs habits, pleins de vermine, et quand elle les avait bien nettoyés, elle les rapportait (1).

Dès le jour de sa conversion, les pénitences, d'ailleurs, ne l'effrayèrent point. Et durant les quatre premières années de sa vie nouvelle, nombreuses et austères furent ses mortifications : elle portait un cilice piquant, ne mangeait ni viande, ni fruit, couchait la nuit sur un lit dur, parfois d'épines. Elle avait comme principe de résister à toutes ses inclinations et de mortifier tous ses sentiments : c'est ainsi que, naturellement affable, elle parlait peu. Elle prolongeait ses prières et ne craignait pas de demeurer tous les jours six heures en oraison.

De cette concentration d'esprit et de ces mortifications austères, la santé de Catherine n'eut-elle pas à souffrir ? Il ne semble pas. C'est de cette époque que datent les jeûnes extraordinaires de la sainte. Le 25 mars de l'année 1475 ou peut-être 1476, son « Amour lui parla intérieurement et lui dit qu'Il voulait qu'elle fit le carême avec Lui au désert. Dès l'heure même, alors, elle commença à ne pouvoir plus manger, de sorte qu'elle demeura jusques à Pâques, sans user d'aucune nourriture corporelle. Elle

(1) Vita, p. 20-21. Von Hügel, t. I, p. 131.

buvait seulement un verre d'eau mêlée avec du vinaigre et du sel broyé » (1). Sorte d'ablution qu'elle prenait après la Communion. Même régime pendant l'avent. Et c'est ainsi qu'elle passa vingt-trois Carêmes et vingt-deux avents (2) ; à la suite de ces jeûnes, elle mangeait comme quiconque « sans aucun refus ni aucune résistance en son estomac ». Mais à noter surtout que durant ces jeûnes, elle menait une vie fort active et jouissait d'une bonne santé (3).

⁂

En 1477, il se produit en Catherine un changement intérieur profond. Dominée par des sentiments d'amour et de joie, elle se plonge en Dieu et tombe fréquemment en extase. « Elle se cache souvent en quelque lieu secret, et quand on la cherche on la trouve étendue à terre et désirant, semble-t-il, rester là indéfiniment »... « Ces extases durent trois ou quatre heures, quelquefois même six. Alors, quand on l'appelait, elle se levait soudain, répondait et allait à son devoir. En venant de ces lieux de retraite, elle avait la face vermeille comme un chérubin et semblait dire : « Qui me séparera de l'amour du Christ ? » (4).

Durant un de ses transports, son Amour lui donna trois règles de perfection : La première, de ne jamais dire : « Je veux » ou « je ne veux pas », ni « mon » ou « mien », mais seulement « nôtre » ; la deuxième, de s'accuser toujours ; la troisième, de prendre pour base de toute sa vie, cette parole : « que votre volonté soit faite » (5).

Un si prodigieux progrès de l'âme ne pouvait pas ne pas être suivi d'un changement de vie extérieure. En

(1) Vita, p. 10. Von Hügel, t. I, p. 135.
(2) La réalité de ces jeûnes ne fait aucun doute. Le doute ne porte que sur le nombre exact des carêmes et des avents. Il semble qu'il faille compter vingt-trois carêmes et vingt-deux avents. (cf. Discussion de ce point dans Von Hügel, t. I, p. 135-136).
(3) Von Hügel, t. I, p. 136.
(4) Vita, p. 17. — Von Hügel, t. I, p. 140.
(5) Vita, p. 16. — Von Hügel, t. I, p. 138.

1479, Catherine et Giuliano quittèrent leur petit appartement, pour aller occuper deux chambres de l'hôpital ; de plus en plus, ils se donnèrent au soin des malades et des pauvres. Giuliano avait, en effet, lui aussi progressé ; il était alors tertiaire franciscain. En 1490, le dévouement de Catherine la fit nommer directrice de l'hôpital (Rettora), office qu'elle remplit durant six ans avec un zèle ardent et religieux. A la fin de cette époque, d'importants événements l'attendaient.

1497 vit la mort de Giuliano. Malade depuis au moins le commencement de l'année, il mourut en août ou septembre. La longue maladie de son mari fut pour Catherine fort pénible : la « Vita » rapporte que vers la fin il était devenu très impatient, si impatient que Catherine, craignant qu'il ne perdît son âme, se retira dans le secret de son oratoire, répétant, toute en larmes, cette prière : « Amour, je vous demande cette âme, il ne tient qu'à vous de me la donner ». Sa prière fut exaucée ; Giuliano se soumit à toutes ses douleurs et mourut dans les meilleures dispositions.

Mais il semble que l'année 1499 devait être plus importante, car c'est de cette année-là que datent les relations de Catherine avec Dom Marabotto. Dom Cattaneo Marabotto fut pour la sainte un excellent directeur, prenant soin de son corps et de son âme, s'occupant de ses affaires même financières. Toutefois, il semble que la direction de Marabotto ne consista guère qu'à rappeler à Catherine, dans les moments de tristesse, les vérités lumineuses qu'elle avait reçues dans les instants de consolation ; qu'il ne fit guère que réfléchir sur elle la lumière qu'elle avait projetée sur lui ; qu'en un mot, il ne fut pas moins son disciple que son directeur.

Catherine, en effet, fit école. Elle eut plusieurs disciples. M. Von Hügel donne de chacun d'eux une rapide biographie, en montrant les relations qu'ils entretinrent avec Catherine. Les deux principaux sont Ettore Vernazza,

Battista, fille aînée d'Ettore (1). Mais il faut citer encore trois servantes de la sainte : Benedetta, Marieta et Argentina (2). Des trois, Argentina est de beaucoup la plus connue. Elle se trouvait mariée depuis un an à peine à Marco del Sal, quand celui-ci tomba dangereusement malade d'un cancer à la face. En vain, on essaya mille remèdes. Marco se vit perdu. Le désespoir l'envahit. Seules, les visites et les prières de Catherine furent capables de lui rendre le calme. Il mourut plein de joie. A dater de cet instant, Catherine prit Argentina pour sa fille spirituelle. C'était en 1505 ou 1506. Argentina remplaça en quelque sorte Thobia, qui vraisemblablement mourut en 1504 ou 1505, âgée d'environ trente ans.

⁂

Une autre période commença alors pour Catherine, la dernière de sa vie. En même temps que sa santé s'affaiblit, des phénomènes extraordinaires se multiplient en elle. En 1507, elle manifeste un vif désir de la mort et durant quelque temps ne manque pas d'aller voir mourir et ensevelir tous les morts de l'hôpital. L'année suivante, exemple de sensibilité anormale. Après une maladie de quelques jours, elle sent une odeur s'échapper de la main de son confesseur et la pénétrer si profondément qu'elle en est restaurée et qu'elle en jouit durant plusieurs jours. Et comme le confesseur ne sent rien, Catherine lui dit que « Dieu ne donne pas ces faveurs à qui les cherche, mais à qui elles sont nécessaires et d'un grand profit spirituel » (3). Par quoi, Catherine fait entendre que les expériences même semi-spirituelles sont incommunicables d'âme à âme, dans toute leur réalité, que toutes les expériences sensibles ou semi-sensibles, normales ou extraordinaires, ne sont que des moyens d'aider l'esprit, moyens

(1) Von Hügel, t. I, p. 314-366.
(2) Von Hügel, t. I, p. 311-314.
(3) Vita, p. 118-119. — Von Hügel, t. I, p. 184-185.

qui se changent en obstacles, quand ils sont traités comme des fins. Saint Jean de la Croix ne pense pas autrement et c'est cette doctrine qu'il expose tout au long dans la « Montée du Carmel ».

Mais plus le moment de sa mort approche, plus les phénomènes de ce genre deviennent fréquents. Le 11 novembre 1509, elle se dit envahie « par un feu, qu'elle ne peut supporter, d'amour divin et elle a peine à manger, parler et entendre ». Heureusement voici qu'elle « se sent poussée à regarder une image de la Samaritaine en conversation près du puits avec N. S. » De son cœur alors s'échappe cette prière : « O amour, je te prie de me donner une goutte de cette eau, car je ne puis plus supporter un si grand feu ». Et Dieu aussitôt l'exauçant, elle se trouva « subitement et complètement rafraîchie » (1). Au mois de décembre suivant, elle souffre, au contraire, d'un froid si extrême qu'elle en pense mourir et fait appel à son confesseur (2). Un autre jour, il lui semble qu'elle est suspendue en l'air (3). Mais l'assaut le plus terrible fut sans doute celui du 10 janvier 1510, au sujet de son confesseur : Dieu permit alors que son esprit abhorrât son confesseur, à tel point qu'elle ne voulait plus le voir. Elle le trouvait trop indulgent. Sur ce, Dom Marabotto resta trois jours sans l'approcher, mais quand il revint : « Je ne puis pas supporter seul toutes mes épreuves intérieures et extérieures. Quand vous me laissez, je ne fais que me lamenter. Il me semble que Dieu vous a donné le soin de moi-même (4). »

Les médecins essayèrent de la soigner. « Plusieurs furent appelés ensemble. Ils examinèrent la malade, mais sans trouver trace de maladie corporelle... Elle-même déclara que sa maladie n'était pas de nature à exiger le secours des médecins... Elle se soumit cependant à toutes leurs

(1) Vita, p. 135. — Von Hügel, t. I, p. 187-189.
(2) Vita, p. 138. — Von Hügel, t. I, p. 193.
(3) Vita, p. 135-136. — Von Hügel, t. I, p. 189.
(4) Vita, p./119-120. — Von Hügel, p. 195.

prescriptions, jusqu'à ce qu'enfin ceux-ci conclurent que sa maladie était surnaturelle et que l'on n'y pouvait donner remède par l'art de la médecine (1).

Alors, survint un excellent médecin gênois, Giovan Battista Boërio, qui avait été plusieurs années en Angleterre, au service du roi Henri VII. Boërio visite Catherine et lui conseille de ne pas donner scandale, en refusant tout traitement médical. Elle se confie donc aux soins du médecin, joyeuse à la pensée qu'elle va être guérie. Hélas ! au bout de trois semaines, après avoir essayé remèdes sur remèdes, Boërio dut renoncer à sa tâche, mais « à dater de ce moment, il tint Catherine en haute estime, l'appelant sa *Mère* et la visitant souvent (2) ».

On était alors au mois d'août 1510. Les phénomènes extraordinaires se multiplient chez Catherine. Le 10, elle souffre d'un grand feu, tandis que le lendemain, visitée de Dieu, elle reste une heure immobile, les yeux fixés sur le plancher et « souriant joyeusement ». Le 15, « sur le point de communier, elle profère de si belles paroles au Saint Sacrement, que ceux qui étaient présents furent émus jusqu'aux larmes » ; et « le lendemain elle souffrit tant qu'on croyait qu'elle allait mourir. Elle demanda même — c'était la troisième ou quatrième fois — l'extrême onction, et cette fois, elle lui fut donnée ». Le 17, « elle ressentit une grande joie de cœur, qu'elle manifesta par un sourire ; à ceux qui lui demandaient la cause de ce contentement, elle répondit qu'elle avait vu de si beaux visages qu'elle ne pouvait s'empêcher de sourire. Le 23 ou le 24, elle dut vaincre une attaque terrible du démon ; elle passa le 25 dans un état de grande faiblesse (3).

Sa vie nous donne ensuite comme une série de « bulletins de santé ». L'un des plus caractéristiques nous apprend qu'elle « demeurait quelquefois sans pouls, tandis qu'à un autre moment elle l'avait bon, selon la diversité

(1) Vita, p. 146. — Von Hügel, p. 200.
(2) Vita, p. 146-147. — Von Hügel, t. I, p. 201.
(3) Vita, p. 149 et suiv. — Von Hügel, t. I, p. 205.

des opérations intérieures ». Un peu plus loin, on lit « qu'elle sentait parfois une soif si ardente, qu'il lui semblait qu'elle pourrait boire toute la mer », tandis que de fait « elle ne pouvait prendre une seule goutte d'eau. » Elle recevait cependant presque chaque jour la Sainte Communion et sans difficulté aucune. Sa sensibilité alors était extrême ; il arrivait qu'elle passât du chaud le plus intense au froid le plus pénible ; parfois, elle ne pouvait supporter qu'on lui touchât la chevelure. Et l'on sait que le 2 septembre, elle ne put tolérer la robe écarlate, avec laquelle un médecin de ses amis était venu la visiter (1). Parfois, au contraire, elle traversait des moments d'insensibilité presque complète. Sa fin approchait.

*

Le 10 septembre, eut lieu, pour la seconde fois, une grande consultation de médecins. Ils étaient au nombre de dix. Plusieurs même vivaient encore en 1551, époque de la rédaction dernière de la « Vie ». Les dix médecins ne prescrivirent aucun remède, mais, « après avoir examiné Catherine avec soin, conclurent qu'une telle maladie devait être surnaturelle et divine, puisqu'ils ne pouvaient la reconnaître ni par le pouls, ni par l'urine, ni par quelque autre signe que ce fut. »... « Ils partirent en se recommandant à ses prières » (2).

« Le surlendemain, elle communia comme de coutume, mais sans goûter aucune autre nourriture. Puis, après être restée longtemps sans parler, elle s'écria, s'étant lavé la bouche : « j'étouffe ». Car une goutte d'eau lui était coulée dans la gorge (3). » Dans la soirée, elle fit cependant venir le notaire Saccheri, qui rédigea, en présence de plusieurs témoins (4), un dernier codicille, dans lequel Catherine

(1) Vita, p. 154. — Von Hügel, t. I, p. 208.
(2) Vita, p. 158. — Von Hügel, t. I, p. 211.
(3) Vita, p. 159. — Von Hügel, t. I, p. 213.
(4) Son neveu, Francesco Fiesco, Argentina, et deux autres témoins.

demandait d'être enterrée à l'hôpital. Puis, à dater de cet instant, des symptômes de lésion organique se manifestèrent nombreux. « A dix heures de nuit, elle se plaignit d'un grand feu et jeta par la bouche une grande quantité de sang noir ; puis, des marques noires lui apparurent sur tout le corps, la faisant beaucoup souffrir. Et sa vue s'affaiblit de telle sorte, qu'elle ne pouvait plus connaître ni discerner les personnes » (1). Le 13, mêmes phénomènes. Néanmoins, elle communia à son heure habituelle. Un peu plus tard, elle fixa ses yeux au plancher, en faisant plusieurs gestes des mains et des mouvements de la bouche. Ceux qui étaient autour d'elle lui demandèrent alors ce qu'elle voyait. A quoi elle répondit : « Chassez cette bête. »

Le 14, après avoir perdu beaucoup de sang, elle communia une fois encore, mais ce fut la dernière. Le lendemain, lorsqu'on lui demanda si elle désirait communier, elle leva un doigt vers le ciel. Et ses amis comprirent qu'elle indiquait par ce signe qu'elle communierait au ciel. Alors, « cette bienheureuse expira en grande paix et tranquillité, pour s'envoler vers son doux amour, si ardemment désiré » (2). C'était à l'aube du 15 septembre 1510.

(*A suivre.*)

A. Getton.

(4) Vita, p. 159. — Von Hügel, t. I, p. 213.
(1) Vita, p. 160. — Von Hügel, t. I, p. 214-215.

LA THÉORIE

DE LA

MATIÈRE ET DE LA FORME ET SES FONDEMENTS

Dans la recension du *Cours de philosophie* du P. Lahr, refondu par le P. Picard, que j'ai envoyée à la *Revue de philosophie* et que celle-ci avait très aimablement accueillie au début de 1920 (1), se trouve une courte page sur la Matière et la Forme où je me suis permis de dire, — à la suite de nombreux scolastiques modernes, — que l'argument des mutations substantielles ne paraissait pas suffisant, à lui seul, pour établir d'une manière absolument efficace la théorie de la matière et de la forme. Troublé par cette affirmation, cependant si simple, M. Gossard a publié contre ma petite page, dans la *Revue de philosophie* de novembre 1920, un long article, où il essaie de montrer que mes conclusions ne tendent à rien de moins qu'à saper par la base la Cosmologie thomiste tout entière. A l'en croire, si l'on ne fait pas une confiance absolue à l'argumentation tirée des mutations substantielles, « ce n'est pas seulement la thèse centrale de la Cosmologie péripatéticienne qui chancelle, c'est toute la physique, toute la philosophie de la Nature qui s'écroule ». Aussi, pour conjurer un pareil danger, il a voulu « libérer sa conscience en le dénonçant ».

Le danger, redouté par M. Gossard, étant manifestement imaginaire, une pareille « dénonciation » ne m'au-

(1) *Revue de philosophie*, janvier 1920, p. 71-72 et mars, p. 183-208.

rait pas, à elle seule, fait prendre la plume. Mais voici que la Direction de la *Revue* a cru devoir présenter l'article de M. Gossard comme entrepris pour « défendre le thomisme sur un point capital, intéressant la base générale de l'aristotélisme et mis en cause par le R.P. Descoqs ». De la part de l'éminent philosophe qui dirige avec tant d'autorité la *Revue de philosophie,* un tel jugement ne pouvait me laisser indifférent. C'est pour m'expliquer plus au long sur cette vieille et toujours très actuelle théorie de la matière et de la forme que les pages suivantes ont été écrites.

Mon but n'est ni d'entamer, ni de poursuivre à ce propos la moindre polémique. Je voudrais au contraire, en dehors de toute discussion personnelle, essayer de traiter le problème hylémorphique pour lui-même. Dans cette intention, je tâcherai tout d'abord de faire le départ entre ce qui est capital dans la question de la matière et de la forme, au point de vue aristotélicien et thomiste, et ce qui est secondaire (1). Puis je discuterai en détail, à ses différents stades, l'argument des mutations substantielles sur lequel on veut asseoir la théorie (II). J'aborderai ensuite les arguments d'ordre, non plus physique, mais métaphysique, qui sont proposés pour le fonder et j'en développerai un plus spécialement que je crois très sérieux (III). Enfin j'essaierai, si j'en ai le temps, de dégager de cette discussion certaines conclusions utiles au point de vue de la méthode à suivre en métaphysique scolastique (IV). Ainsi, me semble-t-il, aurai-je suffisamment rempli le programme que la note de la *Revue de philosophie* m'a très aimablement suggéré.

I. — Mise au point

La théorie de la matière et de la forme est, dans la physique aristotélicienne et thomiste, une thèse capitale : nul ne le peut nier. Comme le dit Saint Thomas au début de son *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* « tout ce qui est matériel étant mobile, il s'ensuit que l'être mobile est le *sujet* de la philosophie naturelle. Mais la philosophie naturelle traite des êtres qui sont naturels, les êtres naturels eux-mêmes sont ceux dont le principe est la nature, la

nature enfin est le principe du mouvement et du repos dans l'être à qui elle appartient. C'est donc des êtres qui ont en eux un principe de mouvement et de repos que traite la science naturelle » (1). Or la théorie de la matière et de la forme a justement la prétention d'expliquer la nature et la constitution de ces êtres qui ont en eux un tel principe de mouvement et de repos, c'est à savoir les corps physiques étendus. Tout en philosophie naturelle scolastique gravite donc autour d'elle, tout s'y rattache et y doit être rapporté.

On peut même aller plus loin. Cette théorie n'a pas une importance exceptionnelle dans la seule Philosophie de la Nature, elle commande tout le système thomiste. Une telle manière de voir n'est pas, il est vrai, admise universellement ; nous n'en croyons pas moins très fondée cette opinion du P. Sertillanges : « Je ne saurais me ranger à l'avis de ceux qui pensent que l'hylémorphisme est une théorie secondaire, une pièce rapportée qu'on pourrait détacher sans trop de dommage, telle une poutre vermoulue, de l'édifice renouvelé du thomisme. Je regrette de contredire ici d'excellents esprits ; mais, à mes yeux, c'est là une contre-vérité manifeste. Je crois bien comprendre la pensée qui dicte cette conclusion. Ce qu'on regarde comme essentiel, ici, c'est la division de l'être en *puissance* et *acte*, et l'on estime que la matière et la forme n'en sont qu'une application particulière, essentiellement revisable. Or c'est le contraire qui est le vrai. Ce qui est application, transposition, et, à ce titre, second ou dérivé dans le système, c'est la division de l'être en puissance et acte, en tant que cette division affecte tout, excepté précisément la substance hylémorphe » (2).

Résolument attaché pour notre part à ce point de vue, nous ne sommes dès lors pas précisément disposé à céder quoi que ce soit des fondements de la théorie. Mais pour ce motif aussi, nous voudrions l'étayer des preuves

(1) « Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subjectum. Naturalis autem philosophia de naturalibus est. Naturalia autem sunt quorum principium est natura. Natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est. De his igitur quæ habent in se principium motus est scientia naturalis » (*In 1m Physic.*, lect. 1a.).

(2) *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 7-8.

les plus solides et la mettre hors d'atteinte de toutes les attaques comme aussi des fluctuations de la science. En quoi nous sommes ici tout à fait d'accord avec M. Gossard : le philosophe qui spécule sur les événements de la nature ne saurait attendre que les sciences soient parvenues aux dernières limites de leurs progrès et aient achevé leur évolution. Ce point final ne sera jamais atteint et cependant « il lui faut du définitif, de l'immuable, et il le lui faut tout de suite, dès l'éveil de la pensée philosophique dans l'humanité » (1). Rien de plus vrai, — et c'est précisément à cause de cela que nous ne croyons pas devoir appuyer notre adhésion à la théorie de la matière et de la forme sur le seul argument des mutations substantielles. Celui-ci, comme le compte-rendu du P. Lahr l'avait expressément réservé et comme nous le reverrons plus loin, joue un rôle nécessaire dans l'élaboration de la théorie ; requis à l'origine pour l'éveil et la formation des notions, il suffit à nous prouver une composition de matière et de forme, celle du sens commun vulgaire et dont l'objectivité doit être absolument maintenue. S'agit-il au contraire de donner une preuve apodictique en faveur de la théorie, entendue au sens des philosophes, et d'établir ce qu'elle a de spécifiquement aristotélicien, cet argument nous paraît impuissant à engendrer la certitude. Il faudrait pour cela qu'il conclût péremptoirement à la réalité de la matière prime, pure puissance : *nec quid, nec quale, nec quantum*... qui est l'une des parties essentielles du système. Or, une critique sévère et serrée nous semble laisser en suspens cette conclusion. Le reconnaître et l'avouer avec sincérité n'est pas mettre en cause la théorie elle-même, ni les points capitaux de celle-ci, mais engager les tenants de la matière et de la forme à rectifier leurs positions pour éviter un péril, et à renouveler leurs armes vieillies en faisant appel, selon les besoins nouveaux, à des arguments nouveaux. Loin d'accuser d'infidélité à la doctrine traditionnelle, les auteurs d'un tel avertissement, il faut leur être reconnaissant de faire bonne garde et de bien veiller sur le dépôt qui leur est confié.

Aussi bien entre une théorie et les preuves qui la soutiennent, il y a une distinction essentielle : une manière d'établir une thèse n'est pas la thèse elle-même, et la théorie, la thèse peuvent être parfaitement vraies, alors

(1) *Revue de philosophie*, déc. 1920, p. 624.

que les arguments employés pour les fonder sont devenus caducs et n'ont pas résisté à la critique. C'est ce que l'on a vu se vérifier pour tant de thèses ou théories scolastiques qui avaient pris leur point de départ dans des conceptions physiques et scientifiques erronées ; l'histoire de la philosophie médiévale abonde en exemples de ce genre. Ainsi la théorie de la causalité physique des sacrements, celle du concours et celle de la grâce des miracles sont immédiatement liées chez le Docteur Angélique à la théorie physique des *intentiones*, qui, elle-même tirait son origine et trouvait son application essentielle dans la théorie des corps célestes parfaits. En philosophie, cette même théorie des *intentiones* commande au Moyen Age sinon toute la théorie de la connaissance, au moins très certainement celle de la connaissance sensible, et l'on sait assez quel rôle joue dans toute cette partie de la philosophie ancienne la diffusion des espèces sensibles à travers un milieu et leur intussusception dans les organes des sens (1) ; quant aux substances astrales, leur influence et leurs propriétés merveilleuses sont appelées en témoignage à tout propos par les scolastiques d'autrefois. Les scolastiques d'aujourd'hui, qui ont conservé les doctrines fondées sur ces théories physiques extravagantes, ne croient pas faire injure au passé en n'accordant plus aux dites théories qu'un intérêt de curiosité amusée.

De même l'impossibilité de la réplication circonscriptive des corps est affirmée par Saint Thomas au nom du système géocentrique en honneur à son époque et de la nécessité absolue du « lieu naturel » pour chaque corps : l'on ne trouve pas d'autre justification *dernière* à ses preuves dans les trois principaux endroits de ses œuvres où il a exposé cette théorie(2). Or, quel thomiste aujourd'hui, fût-ce le plus littéral, voudrait appuyer cette thèse, d'ailleurs systématique, sur un tel argument ?

Ajoutons que, pour toutes les thèses proprement systématiques comme pour les thèses fondamentales, Saint Thomas nous invite lui-même à faire la critique des raisons qui les appuient et à en trouver de meilleures s'il est possible. A coup sûr, s'il est deux thèses qui sont affirmées catégoriquement par le Saint Docteur en de nom-

(1) Cf. De Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, p. 270-271.

(2) *IV Dist.* 44, a. 3, sol. 3 ad 4 ; *Quodl.* I, a. 22, ad 1 ; *Quodl.* II, a. 2.

breux passages de ses œuvres, c'est bien l'impossibilité pour toute forme d'être multipliée dans son espèce autrement que par la matière, et encore la répugnance d'une multitude *actu* infinie d'êtres réels existants. Or, sur la fin de sa vie, d'après les dates fournies par le R. P. Mandonnet dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de janvier 1920, ces deux thèses n'étaient plus du tout considérées par S. Thomas comme absolument certaines. Dans l'opuscule *De Unitate intellectus* qui est de 1270, le Docteur Angélique revient nettement sur la première et la met positivement en question dans le célèbre passage « Valde ruditer argumentantur... », ainsi que le reconnaissent loyalement des thomistes de la meilleure marque, Sylvestre de Ferrare, Capreolus, Bannes, Sylvius, (1). Quant à la seconde thèse sur la multitude *actu* infinie, il suffira de rappeler la phrase non moins fameuse de l'opuscule *De æternitate mundi contra murmurantes*, qui est également de 1270 d'après le P. Mandonnet (2) : « Adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu » ; c'était donc que les arguments donnés par Saint Thomas sur ce point dans la Somme théologique et ailleurs (3) n'étaient pas à ses yeux décisifs, mais pouvaient être revisés.

Tout de même en sera-t-il des changements substantiels en tant que preuve de la théorie de la matière et de la forme : ces changements ne sont pas une théorie, une clé de voûte du système scolastique, mais seulement un argument particulier, sujet à revision, comme tout autre, en faveur du système. La question est en effet de savoir si le système scolastique, basé sur la matière et la forme, peut se prouver à l'aide de ce simple fait d'expérience, ou s'il doit se prouver autrement. Si ce fait peut

(1) Récemment, je le sais, le R. P. Geny ici même (*Revue de philosophie*, mars 1919, pp. 141-143), et M. Balthazar dans son opuscule sur *l'Etre et les principes métaphysiques* (p. 107-134), ont soutenu contre ces vieux thomistes une interprétation différente du « Valde ruditer.... » qui ne laisserait subsister aucune opposition entre ce passage et la théorie générale thomiste de l'individuation des formes par la matière. Mais les raisons apportées en faveur de cette exégèse conciliante ne m'ont pas du tout convaincu ; à mon humble avis, elles font tout au contraire violence au texte et au contexte : nous aurons plus loin l'occasion de dire pourquoi.

(2) Et aussi d'après le Dr Grabmann dans son *Saint Thomas d'Aquin* (1921), p. 21.

(3) *S. Th.* 1, q. 7, a. 4 et *Quodl.* IX a. 1.

servir de base à la théorie, ce sera tant mieux, mais il n'en deviendra pas par là même un point capital de l'aristotélisme. S'il ne peut y servir, ce sera tant pis et l'on se verra contraint de chercher ailleurs une autre preuve. Sans doute si, pour fonder la Philosophie de la nature, on en était réduit à ce seul argument, l'on devrait avouer que tout le système en dépend ; mais alors aussi, supposé que cet argument ne tienne pas ou qu'une étude plus précise des corps ou que des découvertes nouvelles, — toujours possibles dans l'ordre physique, dont relèvent les mutations substantielles, — établissent qu'il n'y a pas, dans la réalité, de vraies mutations substantielles, du coup le système, quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, demeure en l'air, injustifié, lamentable. Tout au plus apparaîtra-t-il comme une construction ingénieuse en faveur de laquelle militent de hautes vraisemblances, ou comme une œuvre artistique destinée à réjouir le métaphysicien en quête de jolies synthèses ; il n'entraînera pas l'adhésion et ne répondra pas aux légitimes exigences de certitude qui préoccupent avant tout et à bon droit nos intelligences contemporaines, — et c'en sera fini pratiquement de lui. Supposez au contraire que, dépassant l'ordre des phénomènes physiques, l'on trouve dans l'ordre métaphysique proprement dit une preuve de la théorie susceptible de donner à l'esprit ses justes « apaisements », alors l'adhésion du philosophe n'en sera plus réduite à suivre les vicissitudes des théories physiques toujours provisoires et précaires par quelque endroit, et qui ne cessent chaque jour, — précisément sur la constitution physique des corps, — de nous ménager les plus étranges et déconcertantes surprises.

Objectera-t-on que mettre en doute les changements dits substantiels, c'est mettre en doute les données du sens commun ? — Mais ces données n'impliquent pas du tout la matière *prime* au sens strict de l'Ecole, ni la mutation « usque ad materiam primam ». Et cela se comprend de reste : si l'existence de la matière seconde opposée à une forme appartient au domaine du sens commun et ne peut pas être raisonnablement mise en doute, l'existence d'un principe substantiel composant *ut quo* avec la forme et qui serait puissance pure et matière prime au sens strict, n'appartient pas du tout au domaine du sens commun. Sans doute cette notion ne contredit en rien celui-ci, mais elle le dépasse absolument et n'est pas de son ressort. En est-il besoin d'autre preuve que la difficulté extrême éprouvée par un si grand nombre d'intelligences, même supérieu-

res, à admettre cette notion de matière prime et de pure puissance ? Combien ne veulent y voir qu'un jeu de l'esprit, ou plutôt un pur être de raison tout proche du cercle carré ? Combien même, parmi ceux qui ont étudié la philosophie scolastique durant de longues années, n'ont jamais compris sur ce point la pensée de l'Ecole ?

Volontiers nous comparerions les rapports du sens commun avec la théorie de la matière et de la forme, à ceux qu'il soutient avec les lois purement scientifiques : telles, pour ne prendre que les plus simples, les lois de la gravitation. Ces lois supposent l'objectivité du mouvement que nous manifestent les sens, mais les sens et le sens commun qui les suit ne nous disent rien de la nature de ce mouvement, ils laissent à une autre discipline le soin de la déterminer et de l'exprimer mathématiquement.

On nous objecte encore : « Pour établir par voie d'induction leur système de la nature, Aristote et Saint Thomas n'utilisent d'autre chef de preuves que les changements substantiels ». — Il y aurait beaucoup à dire sur cette affirmation simpliste et il est absolument faux, comme le notait déjà la recension du P. Lahr et comme nous le redirons plus loin, que les scolastiques, Saint Thomas en particulier, n'aient pas d'autre point de départ ni d'autre fondement pour prouver la théorie de la matière et de la forme. Mais admettons que cette affirmation soit vraie. Cela nous dispense-t-il d'examiner à nouveau la valeur de la preuve apportée par les scolastiques du Moyen Age en faveur d'une de leurs théories ? Ce serait se faire de la science philosophique une conception singulièrement étroite et à coup sûr aux antipodes de celle que s'en faisaient ces mêmes scolastiques. N'est-ce donc pas Saint Thomas qui a écrit cette maxime d'or : « l'étude de la philosophie ne consiste pas à savoir ce que les hommes ont pensé, mais quelle est la vérité des choses » (1), ou encore : « l'argument d'autorité est le plus faible de tous » (2) ? Tout de même, dans l'établissement de ses thèses, Saint Thomas ne nous a-t-il pas donné un admirable exemple à suivre ? Non content d'un argument, il s'efforce, presque toujours,

(1) « Studium philosophiæ non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum » (*I De Cœlo et Mundo*, lect. 22).

(2) « Locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana infirmissimus est » (*Sum. theol.*, I P., q. 1, a 8, ad 2).

comme si un seul ne suffisait pas, d'en proposer le plus grand nombre possible et de prémunir par ce moyen la raison contre tout retour de scepticisme ou d'incertitude. Si l'un ne vaut pas, il y a des chances pour que, parmi les autres, il s'en trouve qui puisse contenter l'esprit (1). Ainsi en sera-t-il pour la théorie de la matière et de la forme ; l'on mettra en avant et l'on prendra comme point de départ, l'argument des mutations substantielles et l'on s'efforcera d'en tirer tout le parti possible ; mais, il faudra examiner à la loupe ce qu'il peut « rendre » au juste et l'on se ménagera par ailleurs des armes de rechange au cas où cette preuve viendrait à faire défaut.

Mais à quoi bon retarder davantage cet examen que nous avons annoncé en commençant ? Après avoir exposé l'argument classique des mutations substantielles, nous tâcherons de définir sa valeur qui est certaine et ses limites qui ne le sont pas moins, et nous verrons s'il suffit à prouver d'une manière apodictique la réalité de la matière prime qui est le point essentiel de la théorie hylémorphique des corps.

II. — L'argument des mutations substantielles

§ 1. — *Exposé de l'argument.*

Ce célèbre argument se ramène à ceci. La mutation substantielle, de par sa notion même, implique, dans l'être qui en est le sujet, un nouveau mode d'être qui l'atteint dans son fonds et fait de lui, sans le détruire entièrement ni l'annihiler, un être vraiment nouveau, intrinsèquement différent, après la mutation, de ce qu'il était auparavant. Ceci étant posé, l'on raisonne comme suit. D'une part, de telles mutations, si elles sont données dans la nature, com-

(1) Cette méthode est frappante surtout dans le *Contra Gentiles*. Pour certaines thèses, par exemple l'infinité divine, le S. Docteur (I. c. 42) ne donne pas moins de *dix* arguments différents et au chapitre suivant, pour prouver l'unité divine, il n'en propose pas moins de *seize*. Tous ces arguments, cela va sans dire, n'ont pas la même valeur.

portent nécessairement dans l'être en qui elles se passent un double principe constitutif essentiel, qui est précisément la matière et la forme. D'autre part, il faut tenir que de telles mutations sont réellement données dans la nature. D'où l'on est amené logiquement à conclure de tous les êtres qui peuvent se prêter à de telles mutations, qu'ils sont composés de matière et de forme.

S'agit-il maintenant de justifier les deux affirmations qui servent de base à ce raisonnement, l'expérience vulgaire et commune, dont le témoignage dans son ordre doit être tenu pour irrécusable, suffit, dit-on, à l'établir sans peine. Ce qui n'était pas avant la mutation existe après la mutation : avant la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène, nous n'avions pas d'eau ; mais l'étincelle électrique a-t-elle jailli dans l'eudiomètre où ils se trouvent mélangés, qu'un corps nouveau apparaît, vraiment autre, doué de propriétés essentiellement différentes, constantes, stables. De même et surtout dans la nutrition, l'aliment non-vivant se transforme en la substance du vivant, devient sa chair, devient lui-même, en sorte que l'assimilation une fois achevée, nous n'avons plus qu'un être unique : la viande ou le légume absorbés ne sont plus viande et légume, mais incorporés à l'animal. Et cependant tout n'a pas disparu de l'être ainsi transformé. L'analyse pourra restituer à l'état libre — et dans la même exacte proportion, — l'hydrogène et l'oxygène qui sont entrés en combinaison pour nous donner l'eau ; et il n'est pas moins certain que tous les éléments physico-chimiques qui entrent dans la constitution de la substance alimentaire pourraient être retrouvés dans le vivant ou au dehors. Quelque chose de l'être primitif est donc demeuré dans l'être nouveau, et quelque chose en a disparu. *Ce qui* est ainsi demeuré et vient d'acquérir une manière d'être nouvelle *pouvait*, avant la mutation, devenir autre et acquérir cette manière d'être nouvelle : c'est ce que nous appelons la *puissance* ; ce qui appartenait au corps avant la mutation et est resté dans l'être nouveau qui a surgi au terme de la mutation, est ce que nous appelons la *matière*. D'autre part *ce qui* définissait le corps avant qu'il fût changé et en faisait de l'oxygène et de l'hydrogène plutôt que du chlore et du brome, et ce qui maintenant s'est substitué à l'oxygène et à l'hydrogène pour en faire de l'eau, ce qui rend autre essentiellement ce même sujet, c'est ce que nous appelons l'*acte*, ou la *forme*.

L'argument, ainsi réduit à sa plus simple expression,

est admis par toute l'Ecole depuis Aristote comme évident et décisif en faveur de la composition hylémorphique des corps : le fait est indéniable et nous n'avons l'intention de nous insurger là-contre ni du point de vue historique, ni du point de vue spéculatif. Sous cette forme générale, l'argument nous paraît fonder objectivement avec une pleine efficacité les *notions* de matière et de forme, et nous sommes ici en parfait accord avec Suarez. A cette question : « est-il évident par la seule raison naturelle qu'il y a dans les êtres une cause matérielle des substances, que nous appelons matière première ? », voici comme il répond : « si nous parlons en général et pour ainsi dire formellement de la matière comme du premier sujet des mutations et des formes, en faisant abstraction de la nature de ce sujet et de la nature de la forme qui est reçue en lui, la réalité de la matière prime est certainement aussi évidente que la réalité, dans la nature, des transformations qui aboutissent à des formes variées. Un sujet est en effet présupposé à toute mutation, comme il a été montré plus haut et comme l'expérience l'atteste » (1).

Ces paroles expriment une vérité incontestable et nous n'avons jamais songé à mettre en doute la valeur de la mutation dite substantielle ainsi entendue. Notre recension du P. Lahr reconnaissait en effet à cet argument, au moins pour les vivants, de « prouver l'existence de deux principes dans l'élément qui, par la nutrition, devient partie du vivant et ces deux principes, on les appellera à très juste titre : matière et forme » (2) ; le Cours même du P. Lahr réserve d'ailleurs ce point avec la plus grande netteté et le développe à son propre compte. Au surplus on chercherait vainement autre chose dans l'article de M. Gossard sur les changements substantiels : toute la partie positive de son travail tend à établir cette vue de

(1) *Disput. Metaphysicæ*, XIII. La section I est ainsi intitulée : « An sit evidens ratione naturali dari in entibus causam materialem substantiarum quam materiam primam nominamus » ; et au n. 4, il répond : « Constat si in communi et quasi formaliter loquamur de materia prima, id est, de primo subjecto mutationum vel formarum, abstrahendo a quæstione quale sit tale subjectum, qualisve forma quæ in ea recipitur, sic tam evidens esse dari materiam primam, quam est evidens dari in rebus mutationes ad varias formas, quia omni mutationi aliquod subjectum supponitur, ut supra probatum est et experimento constat ».

(2) *Revue de Philosophie*, janv. 1920, p. 83.

(3) *Cours de Philosophie*, t. II. p. 356.

sens commun, et malgré ses efforts pour la dépasser, elle n'y parvient certainement pas, comme nous le verrons dans la suite.

Or le problème scolastique de la matière et de la forme n'est pas restreint à ces bornes étroites. Comment concevoir ce sujet premier des mutations et comment concevoir ces mutations elles-mêmes ? Ainsi que le disait à l'instant Suarez : quelle est la nature de cette matière prime, quelle est sa distinction d'avec la forme ? Est-elle oui ou non puissance pure, ou est-elle un être déjà déterminé recevant une nouvelle détermination ?... La théorie ne sera construite que si l'on a poussé jusque-là. Mais l'argument proposé plus haut, nous fournit-il les éléments suffisants pour répondre à ces questions ?

§ 2. — *Les problèmes à résoudre.*

Qu'est-ce en effet que la matière prime dans la philosophie d'Aristote et dans celle de l'Ecole ? Au premier livre de la *Physique*, le Stagirite nous la propose comme « le sujet primitif qui est le support de chaque chose et d'où vient originairement et non par accident la chose qui en sort » (1). Ce sujet primitif indéterminé nous est d'autre part ainsi décrit au livre 6e de la *Métaphysique* : « la matière en soi est celle qui n'est ni un objet individuel, ni une quantité, ni aucun des modes qui servent à définir l'être » (2). D'où cette notion générale d'indéterminé, de déterminable pur qui la caractérise essentiellement et fait d'elle une substance incomplète, dépourvue par soi de toute détermination, incapable de subsister par elle-même, et ordonnée à constituer avec un autre principe également incomplet par lui-même, une substance complète, à qui seule appartient vraiment l'unité et la singularité. Cet autre principe qui donne à la matière et son être et toutes ses déterminations génériques, spécifiques, c'est précisément la *forme*. La totale indétermination de la ma-

(1) Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός, εἶτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον (Phys. l. I, c. 9, 192 a, 32).

(2) Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο, μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν (Métaphys. l. 6 (7), c. 3. 1029 a, 20).

tière première (1) considérée en elle-même, l'impossibilité absolue où elle est d'exister sans la forme, enfin sa réalité essentielle qui en fait un principe vraiment métaphysique constitutif de l'être corporel et non pas un simple principe explicatif, sont les traits principaux de la conception aristotélicienne et thomiste de la matière prime (2). Ce sont eux qu'il nous faut trouver au terme de ce

(1) M. Gossard nous parle de l' « indétermination existentielle », de l' « inachèvement existentiel de la matière » (v. g. p. 639). Ce sont là, nous semble-t-il, expressions tout à fait impropres. Dans le système thomiste, la matière n'est pas par elle-même, sujet d'existence, puissance à l'existence ; elle est puissance à la forme, indéterminée par rapport à la forme. Seule l'essence composée de matière et de forme peut être dite puissance à l'existence et donc indéterminée ou inachevée *existentiellement*. — Les formules imprécises abondent d'ailleurs dans l'article de M. Gossard ; je me contenterai ici de relever encore la suivante : « ce n'est pas la matière qui postule l'extension, c'est la forme ». On ne saurait en effet, sans équivoque, rattacher l'extension à la seule forme, comme à sa source dernière : ce n'est ni la matière seule, ni la forme seule qui postule la quantité, mais le composé de matière et de forme au titre de la matière. Sans doute, dans le système thomiste, c'est de la forme que dérive toute détermination substantielle et c'est de la forme substantielle que le corps reçoit d'être corporel, mais la quantité n'appartient pas à la forme, elle appartient au composé. Si elle se rattache à la forme pour autant que celle-ci détermine ce même composé, il n'en faut pas moins la rattacher à la matière première comme à son principe radical : « licet forma (hominis) entitative sit spiritualis, informitative tamen et virtualiter est corporea et ut *quo* quatenus præbet gradum corporeitatis, a quo sequitur quantitas, sicut et alia accidentia corporea. Et sic ipsum totum quod resultat, simpliciter est corporeum, scilicet homo, atque adeo capax quantitatis ut *quod* ; principium autem recipiendi quantitatem ut *quo* est ipsa materia ut subest formæ, quatenus dat gradum corporeitatis » (Joannes a S. Thoma, *Philos. naturalis*, IIa P., q. 1, a. 6, édit. Vivès, t. I, p. 543). Aussi bien rattacher la quantité à la forme seule, comme à son unique principe radical, c'est nier pratiquement toute la théorie thomiste de l'individuation par la matière « quantitate signata » ; c'est faire procéder ontologiquement d'un principe formel d'unité ce qui, à un titre vrai, dit multiplicité et divisibilité : toutes manières de penser incompatibles avec la pensée thomiste. M. Mielle, dans un article de la *Revue thomiste*, 1898, p. 16 et sq., a très bien mis ces points en lumière ; de même le Cardinal Mercier dans son *Ontologie* (6e éd.), p. 83-87.

(2) Nous ne nous occupons ici que de la matière prime au sens proprement aristotélicien et thomiste, non au sens où l'entend l'école de S. Bonaventure et de Duns Scot. Celle-ci donne au mot « matière » une acception beaucoup plus large et l'identifie avec puissance et contingence : d'où elle peut affirmer une communauté de nature et une égale distinction de matière et de forme chez l'ange, l'homme, ma Sœur la brebis et mon Frère le feu (cf. Pluzanski, *Philosophie de D. Scot*, p. 246 sq. ; Mielle, *Revue thomiste* 1897, p. 777 sq.). Le Cardinal Mercier, dans une note de son *Ontologie*, 1919, p. 96-97 montre très bien qu'il n'y a pas

que l'on appelle la mutation substantielle, si l'on ne veut se contenter d'ébaucher la théorie. Tant qu'on ne les en aura pas dégagés, toute la partie métaphysique restera à construire.

Ajoutons que, d'après l'école thomiste en général, il n'y a de composé vraiment un que là où la forme substantielle, qui spécifie l'être et lui donne d'être ce qu'il est, informe immédiatement, sans aucun intermédiaire, la matière prime et donne à l'individu existant toutes ses déterminations. Ainsi s'achève la théorie, — bien que ce complément n'apparaisse pas du tout comme nécessaire et puisse en être détaché. Mais comme la théorie elle-même, ce complément devra-t-il, ainsi qu'on le prétend encore, trouver dans les mutations substantielles son principal point d'appui, s'il ne veut être posé *a priori* et gratuitement ? C'est ce qu'il nous faut examiner.

***

Des phénomènes analysés plus haut, comment dégager toutes ces conclusions avec certitude ? et la réalité expérimentale nous en fournit-elle vraiment les moyens ? Parmi ceux-là mêmes qui, dans l'Ecole, admettent l'argument des mutations substantielles, ces conclusions sont âprement discutées ; plusieurs d'entre elles sont niées catégoriquement.

Ainsi la notion de réalité absolument indéterminée, qui exclurait jusqu'à l'acte entitatif d'existence et ne pourrait exister sans la forme, est rejetée par tous les disciples de Scot et par ceux de Suarez comme inintelligible. Dès lors que la matière prime participe à l'être et n'est pas rien, on ne voit pas, disent-ils, pourquoi elle ne pourrait recevoir de Dieu une existence proportionnée à ce degré de détermination qui la distingue du néant : une

en ce point d'opposition véritable entre S. Bonaventure et Saint Thomas. Ce dernier n'emploie d'ordinaire le mot « matière » que pour désigner la matière « quantifiable » ou mieux, principe radical de la quantité. Mais on peut l'employer analogiquement pour désigner la puissance en général ; — et c'est ce que fait Saint Thomas lui-même dans le *De spiritualibus Creaturis*, art. 1 : pure question de vocabulaire sur laquelle il suffit de s'entendre. — Nous n'emploierons quant à nous le terme *matière première* que pour désigner la matière *quantifiable*, principe radical de la quantité, comme fait le Cardinal Mercier.

indétermination qui serait absolue équivaudrait au néant absolu. Et ils ajoutent en vue de lever tous les doutes : « L'expérience ne nous suggère absolument rien dans ce sens, bien au contraire ».

D'autre part, la mutation substantielle elle-même, dans l'hypothèse d'une information immédiate de la matière prime par la forme, est également jugée impossible et inintelligible par ces mêmes philosophes, si l'on doit admettre que la matière prime n'a pas d'autre être (*esse*) que celui de la forme. La matière prime, disent-ils, est, d'après cette conception, sujet permanent de la mutation ; mais ce sujet, recevant tout son être (*esse*) de la forme, disparaît nécessairement à l'apparition d'une forme nouvelle. Si ce n'est dans le temps, au moins *natura*, il est un instant de raison, lors de cette naissance, où le sujet soi-disant commun s'évanouit totalement : c'est celui où la forme primitive venant à disparaître, ne communique plus, par le fait même, son *esse* à la matière première et où surgit la nouvelle forme qui succède à l'ancienne et communique un nouvel *esse* à une matière prime qui n'est plus. Ici encore et surtout, bien loin de nous fournir un argument en faveur de la thèse thomiste de la matière et de la forme, l'expérience et les mutations substantielles inclinent positivement dans un sens opposé.

Telles sont les objections. — Nous avouons modestement n'en pas voir la force décisive. Nous n'apercevons tout d'abord aucune répugnance métaphysique à la notion de déterminable pur, qui, en tant que tel, n'est pas susceptible des prédicats d'identité ou de non-identité numérique et n'est pas comme tel sujet immédiat d'existence. Elle nous paraît bien plutôt une notion éminemment métaphysique qui dépasse sans doute l'empirisme et toute donnée sensible, mais qui n'en est pas moins objective et à laquelle peut répondre dans l'être corporel une réalité au sens propre. — Nous ne voyons pas davantage de difficulté métaphysique à admettre l'explication de la mutation substantielle que propose l'école thomiste en prenant cette notion comme point de départ. La mutation, en effet, revient à faire, en quelque sorte, jaillir une forme nouvelle de la puissance d'une matière. L'agent, quel qu'il soit et de quelque manière qu'il exerce son activité, commence par disposer le sujet préexistant à perdre la détermination qui le fait être ceci ou cela, et le travaille, pour ainsi dire, jusqu'à ce que, cette détermination ne pouvant plus persister, en apparaisse une nouvelle : *corruptio unius*

est generatio alterius. Si l'on devait entendre cette action et cet axiome comme si corruption et génération constituaient deux moments différents de la mutation et impliquaient un mouvement discontinu, l'objection relatée plus haut serait irréfutable. Mais il n'en est pas ainsi : la corruption d'une première forme étant formellement et indivisiblement la génération de la seconde, c'est à savoir le terme unique et indivisible d'un mouvement continu, l'élément déterminable qu'est la matière et qui est supposé réel ne peut à aucun instant, même de raison, être conçu comme annihilé, ou comme ayant dû subsister par lui-même sans information. La nature de sujet permanent lui est donc parfaitement conservée dans cette manière de voir et l'objection ne vaut pas (1).

(1) Cette conception de la mutation est-elle solidaire de la distinction réelle de l'essence et de l'existence ? Beaucoup n'hésitent pas à l'affirmer catégoriquement. Nous croyons la réponse à cette question plus complexe. — Sans aucun doute cette conception cadre parfaitement avec l'hypothèse de la distinction réelle. Si l'*esse* est considéré comme un *acte proprement dit*, ordonné à être reçu dans une puissance réelle, le déterminable comme tel, — sujet de la forme, irréductible par soi au nombre et de ce chef principe commun et permanent, — devra être réellement distinct de l'*esse*, tout de même qu'il l'est de la forme ; son *esse* en effet suit la forme, et comme, au terme de la mutation, la forme est spécifiquement et numériquement autre, l'*esse* du tout devra être lui aussi numériquement autre, ce pendant que la matière première sera restée la même. — Si au contraire l'*esse* n'est pas un *acte* au sens strict, et doit s'entendre d'une *actualité* qui ne signifie aucune forme limitable, la question de la distinction réelle entre l'essence et l'*esse* ne se pose plus ; mais la description donnée plus haut de la mutation n'est pas pour autant périmée et elle peut, croyons-nous, demeurer entière : elle est transportée dans un autre plan, voilà tout. Or ce plan comporte que l'être est constitué réellement un et complet comme tel dans l'ordre de l'*essence* seule par l'union indissoluble de la matière et de la forme comme puissance et acte (Monaco, *Prælectiones metaphysicæ generalis*, p. 135). Cette essence complète peut seule exister et est, seule, sujet d'existence *ut quod*. Quant à l'existence (*esse*), elle ne signifie rien de plus dans cette perspective que *positio extra causas*. La cause intrinsèque ayant posé le sujet, les deux composants de celui-ci, matière et forme, existeront par le fait même et on pourra dire qu'ils sont *ut quod*. De même qu'ils ne font qu'un dans l'ordre de l'essence, ils n'ont qu'une existence ; chacun, et donc la matière, n'existe qu'en tant qu'il est partie d'un tout, chacun à ce titre partage, si l'on peut dire, l'existence du tout ; que ce tout change quant à sa forme, et donc qu'une nouvelle essence surgisse, comme dans le cas des mutations substantielles, l'existence elle-même changera : car là où nous aurons un nouveau sujet d'existence, nous aurons évidemment une existence nouvelle, en raison même de l'identité *réelle* (mais non formelle) de l'essence et de l'existence.

Si cette conception thomiste de la mutation n'a rien d'inintelligible, il ne s'ensuit pas pour autant qu'elle s'impose ; il reste à voir si elle est fondée dans l'expérience et si les mutations substantielles ne trouvent d'autre explication qu'en admettant dans l'être mobile la matière prime au sens strict. Or ici une première et fondamentale difficulté se dresse à l'encontre, qu'il nous faut de toute nécessité commencer par résoudre. Les mutations substantielles, d'après l'argument classique, impliquent, outre un principe formel de détermination, un sujet déterminable, commun et permanent : le fait est hors de controverse. Mais ce sujet est-il une matière totalement indéterminée ou ne serait-il pas aussi bien, sinon mieux, une substance élémentaire déjà déterminée par elle-même (molécule, atome, ion, électron, magnéton ou autre...) et qu'informerait, en se la subsumant, la forme substantielle unique du composé ? En d'autres termes, le sujet dernier de la mutation substantielle est-il matière *prime* ou matière *seconde* ?

Nous ne voulons pas nous autoriser ici immédiatement, comme le font certains (1), de la distinction que donne Aristote au livre IV (V) de la *Métaphysique* entre la matière première absolument première (ὅλως πρώτη) et la matière première relativement première (πρὸς αὐτὸ πρώτη ὕλη), et nous ne prêterons pas au Stagirite sur la foi de ce texte, d'avoir admis comme composants *substantiels* des corps une double matière, l'une dépourvue de toute détermination, qui serait la matière prime au sens strict, l'autre au contraire déjà déterminée à un certain degré et qui serait les corps élémentaires (les quatre éléments d'après la physique ancienne). Mais si la question n'est pas posée là par Aristote, elle ressort de toute son œuvre, par le fait que la distinction entre les deux espèces de matière court d'un bout à l'autre de cette même œuvre. D'ailleurs la distinction ne s'y trouvât-elle pas, que la

(1) Tel le P. Tillmann Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis* (1897), t. I, n° 274. En effet, dans le texte cité d'Aristote, la matière dite ὅλως πρώτη désigne les corps élémentaires (les 4 éléments) et la matière dite πρὸς αὐτὸ πρώτη désigne la matière immédiate de la forme (accidentelle) considérée, tel l'airain de la statue : ce qui ne nous avance pas ici. — On trouvera les divers sens du mot *matière* chez Aristote exposés à peu près tous et clairement avec les références correspondantes dans Ch. Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, 1910, p. 11-26.

question s'imposerait : de la réponse qu'on y fait dépend la solution de la controverse engagée autour des mutations substantielles. Il nous faut donc l'aborder de front. Pour ce faire, nous distinguerons à la suite de tous les scolastiques modernes, sauf rarissimes exceptions, les composés inorganiques et les vivants : les uns et les autres exigent un traitement spécial (1).

§ 3. — *Mutations substantielles et composés inorganiques.*

Dans notre recension du P. Lahr, nous écrivions qu'à l'heure actuelle un grand nombre de scolastiques renonçaient à prouver la réalité de la matière au sens de matière prime stricte, en recourant aux mutations substantielles soi-disant obtenues dans l'ordre des composés chimiques non vivants. C'est ce que reconnaît explicitement le R. P. Geny dans la Revue *Gregorianum*. Après s'être posé l'objection : « la science d'aujourd'hui n'admet plus de mutations substantielles ; donc les corps ne sont pas constitués par la matière et la forme », il poursuit : « Pour enlever sa force à un tel argument, il faut ou nier l'antécédent ou nier la conséquence, c'est-à-dire qu'il faut ou revendiquer la réalité des mutations substantielles ou recourir à d'autres arguments en faveur de l'hylémorphisme. Les philosophes scolastiques à tendance scientifique sont plutôt inclinés vers cette seconde solution » (2). Et plus loin, il écrit encore que les difficultés contre l'argument des mutations substantielles ont semblé si graves à certains néo-scolatisques qu'ils ont cru devoir y renoncer (3).

Parmi ces philosophes scolastiques, il convient de ranger le P. Monaco. Dans sa toute récente *Cosmologie*, il écrit que les mutations substantielles « lui semblent devoir être admises comme absolument certaines ; mais elles seront plutôt une conclusion de la théorie de la matière et

(1) Dans ce qui va suivre nous emploierons constamment les termes « organiques » et « inorganiques » au sens de « vivants » et « non vivants ».

(2) *Metafisica ed esperienza nella Cosmologia*, dans *Gregorianum*, janvier 1920, p. 100. Nous ferons largement appel dans ce qui va suivre à ce très intéressant article (publié en italien), quitte à nous séparer çà et là de l'éminent auteur.

(3) *Ibid.* p. 109.

de la forme qu'un fondement sur lequel reposerait cette théorie même. L'argument trouve en effet bien sa place dans la question des corps mixtes : mais cette question elle-même, à coup sûr, ne peut être correctement résolue si l'on n'a au préalable établi et défini la nature des corps simples, ce qui constitue un problème indépendant de celui des composés. En quoi d'ailleurs il n'y a rien qui puisse porter préjudice au système scolastique... » (1).

A ce témoignage, nous pourrions ajouter, parmi les auteurs récents, ceux de M. Charousset, de Mgr Laminne, du P. Schaaf, etc., etc., et de tous ceux, de plus en plus nombreux, qui admettent la persistance des éléments dans le composé chimique. Tel encore M. Nys, dont la théorie très spéciale sur la nature du mixte l'empêche également de recourir à la mutation substantielle pour prouver la matière et la forme.

Encore que sous une forme plus timide, n'est-ce pas ce que... M. Gossard lui-même se voit forcé de reconnaître, lorsqu'il avoue la précarité de cette preuve : « S'il s'agit des propriétés différentielles des règnes, il paraît clair... qu'elles peuvent être discriminées avec certitude. Mais dans l'intérieur d'un même règne, d'une espèce à l'autre, la différenciation à l'évidence ne paraît pas possible ». Ou encore : « il faut avouer pourtant que l'évidence, que la lumière du sens commun, à la faveur de laquelle nous apercevons les mutations substantielles dont la matière organisée est le siège, n'est pas aussi pressante lorsqu'il s'agit des mutations de la matière inorganique » (2).

(1) *Prælectiones metaphysicæ specialis, P. I., Cosmologia*, 1920 p. 71 : « Nobis videtur plane esse admittendum uti certum, sed potius tamquam conclusio quam uti fundamentum hujus sententiæ. Nam hoc argumentum suum proprium locum habet in quæstione de corporibus mixtis ; atqui certe ista quæstio recte solvi non potest nisi jam statuta ac definita sit altera de natura corporum simplicium, quæ est independens ab ipsa. Neque hinc aliquid erui potest contra ipsum systema : haud raro enim accidit proferri, ad aliquod systema tuendum, argumenta non omnino certa, quibus deinceps alia adduntur ad illud tutandum. Quandoque enim viri ingenio præditi veritatem introspiciunt, debili innixi ratione, posteriores vero, rem melius perpendendo, solida inveniunt argumenta ad illam firmandam. Exempla enim Anaxagoræ, agnoscentis intellectum ordinatorem universi, ipsius Aristotelis, demonstrantis existentiam primi motoris, ac præsertim Galilæi defendentis rotationem terræ circa solem, rem in propatulo ponunt ».

(2) *Revue de Philosophie*, loc. cit., p. 623 et 625.

Pour résoudre la difficulté, M. Gossard veut que l'on interroge les savants et que le philosophe soit constitué juge en dernier ressort. La méthode a du bon ; mais comme le philosophe ne sera bon juge en l'espèce que s'il est lui-même très averti au point de vue scientifique, nous invoquerons, après avoir interrogé des savants, le témoignage de philosophes qui sont eux-mêmes des savants ; nous laisserons autant que possible parler les uns et les autres et éviterons le plus que nous pourrons de nous interposer dans le débat.

Deux questions spécialement à l'ordre du jour et en connexion étroite avec la théorie de la matière et de la forme, retiendront notre attention : la permanence des éléments dans le composé chimique et l'unité radicale de la matière. Non pas que d'autres ne puissent être ici soulevées. Mais ces deux hypothèses, beaucoup de nos contemporains ne les considèrent plus comme telles et les estiment plutôt des vérités acquises, qui contredisent de front l'autre hypothèse des mutations substantielles ; il importe donc grandement de les examiner. Si, au terme de notre enquête, nous sommes amenés à conclure que ces hypothèses sont au moins vraisemblables et qu'on ne peut ni les taxer d'absurdité, ni les évincer, notre cause sera entendue et notre but atteint.

*
**

1. *La permanence des éléments dans le composé.* — Sur ce point, que nous disent donc les savants ? Hélas ! sauf de très rares exceptions, ils nient explicitement ou implicitement toute mutation substantielle et se refusent à reconnaître au composé chimique une véritable unité. « L'hypothèse atomique adoptée aujourd'hui en chimie enseigne l'invariabilité substantielle des atomes », nous dit Mgr Laminne ; et M. Nys de confirmer ainsi ce jugement : « L'accord des chimistes sur ce point paraît être presque unanime » (1). Le P. Geny nous résume ainsi les théories de ces savants :

« L'existence des molécules et des atomes qui maintenant ne paraissent plus une hypothèse, mais l'unique interprétation possible des faits chimiques, ou mieux un fait vérifié expérimentalement, ouvre la voie à un nouveau concept de l'individu dans le monde matériel. Les relations intimes qui unissent les propriétés du mixte inorganique à celles des éléments chimiques qui lui donnent origine, surtout la discontinuité dans les corps attestée par de nom-

(1) *Cosmologie* (1918), T. II, p. 305.

breuses expériences fondées sur la radioactivité, nous engagent et peut-être nous forcent à considérer la molécule du mixte comme un simple agrégat des atomes composants. Mais ce n'est pas tout. L'atome lui-même ne nous est pas donné comme continu, mais plutôt comme constitué par des corpuscules distincts, éloignés les uns des autres et distribués en très peu d'espace : la masse de ces corpuscules n'est plus cette propriété considérée jadis comme rigoureusement invariable ; on nous affirme qu'elle varie avec la vitesse quand celle-ci s'approche de la vitesse de la lumière. Enfin nous rencontrons chez les physiciens modernes des formules singulièrement étranges : le substrat fondamental du monde corporel ne serait plus la matière, mais l'énergie » (1).

Bien que l'unanimité des savants à soutenir pareilles propositions ne soit pas complète et compte d'illustres exceptions (2), la grande majorité tient pour l'atomisme (3),

(1) *Gregorianum*, loc. cit., p. 99.

(2) Au nombre de ces exceptions, il faut ranger Ostwald (cf. Nys, l. c. II, p. 324) et surtout Duhem, dont le travail sur le *Mixte*, publié jadis ici même, jouit toujours d'une autorité considérable. Mais, dans le monde scientifique proprement dit, peut-on croire que l'illustre et regretté physicien a été suivi en cette matière ? Dès après l'apparition de la *Notion de Mixte*, M. de Lapparent, dans un article qui n'a pas vieilli, de la *Revue de Philosophie* (1er février 1902, reproduit dans *La Philosophie minérale*, p. 67-83), prenait la défense de la théorie atomique, en s'appuyant surtout sur l'étude des cristaux. Il y montrait que la nouvelle théorie, d'après laquelle il n'y a plus ni atomes ni molécules, « mais seulement des substances les unes simples, les autres mixtes, déployant des *qualités* spéciales et n'offrant dans leurs évolutions qu'une seule chose invariable, à savoir: leur masse, constante à travers toutes les transformations observées », ne pouvait suppléer ni dépasser la théorie atomique dans l'explication des propriétés des cristaux et il concluait en conseillant au « savant professeur de Bordeaux d'employer son savoir exceptionnel et ses rares facultés de philosophe à rechercher par quels moyens la doctrine (atomique) pourrait être perfectionnée... plutôt que de déconsidérer dans son principe l'hypothèse moléculaire, au seul profit de notions que leur origine aristotélicienne ne suffit pas à rendre lumineuses pour notre esprit » (loc. cit., p. 82).

D'ailleurs, les conclusions de M. Duhem étaient-elles aussi nettement décisives en faveur de la théorie scolastique, qu'on le donne parfois à entendre ? Comme l'a remarqué Mgr Laminne, tout le raisonnement de M. Duhem se ramène à ceci : « la thermodynamique ne contredit pas l'homogénéité des composés, donc les composés sont homogènes. Comment l'auteur n'a-t-il pas vu que cette argumentation est boiteuse ? » (*Les quatre éléments*, p. 187). — Les philosophes non-scolastiques, est-il besoin de le dire une fois pour toutes ? ne sont pas plus favorables maintenant à la mutation substantielle que les savants. Bien rares sont ceux qui, à la manière de Hœffding, *la Pensée humaine* (trad. franç. 1911), p. 19, paraissent incliner vers une conception plus voisine en ce point de la théorie scolastique !

(3) Ostwald proclamait en 1895 « la déroute de l'atomisme ». Alors,

celui-ci impliquant discontinuité, division de la matière et persistance des éléments dans le composé chimique, ce qui est la négation même de la mutation substantielle. M. Gossard veut ici faire fonds sur la distinction reçue en chimie entre « mélanges » et « combinaisons » : mais il est à craindre que ce soit bien en vain. Comme l'explique très nettement Nernst, la combinaison ne se distingue du mélange, pour les chimistes, que parce qu'elle marque une union plus intime du corps qu'elle amalgame. Dans l'une, il est vrai, « on peut reconnaître les propriétés particulières de chacun des éléments, dans l'autre les propriétés des composants sont changées » ; ce qui n'empêche pas les différences entre le mélange physique et la combinaison chimique d'être *graduelles*. D'où cette conclusion plutôt commune chez les modernes, que mélanges et combinaisons ne sont que des formes d'*agrégats* (1). Libre après cela au philosophe de baptiser la combinaison « mutation

comme l'a exposé H. Poincaré, « les raisons qui avaient fait conclure à la discontinuité de la matière conservaient leur valeur en ce sens qu'elles nous fournissaient un ensemble d'hypothèses commodes, mais en ne leur attribuant plus de force probante ; déjà on cherchait à s'en passer : on était disposé à suivre M. Duhem qui voulait fonder une thermodynamique exempte d'hypothèses et exclusivement fondée sur l'expérience, *hypotheses non fingo*; une thermodynamique où il y avait beaucoup d'intégrales et pas du tout d'atomes... Dans ce moment-ci, nous allons vers l'atomisme » (*Les conceptions nouvelles de la matière*, dans le *Matérialisme actuel*, 1913, p. 54). Les choses ont en effet marché depuis, en dépit de M. Bergson, qui ne veut pas entendre parler de l'existence de l'atome. M. Langevin, par exemple, écrit en 1913 : « Le changement profond qui s'est produit récemment en physique est caractérisé surtout par la pénétration, dans tous les domaines de notre science, de la notion fondamentale de discontinuité. Nous devons aujourd'hui fonder notre conception du monde et notre prévision des phénomènes sur l'existence des molécules, des atomes et des électrons. Il semble bien aussi nécessaire d'admettre que les moments magnétiques sont tous des multiples entiers d'un élément commun, le magnéton, et que la matière ne peut émettre de rayonnement électromagnétique que de manière discontinue, par *quanta* d'énergie de grandeur proportionnelle à la fréquence » (*La Physique du discontinu*, dans *les Progrès de la Physique moléculaire*, p. 1). M. Meyerson, dans son dernier ouvrage (1921) *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 212-215 cite d'autres témoignages de MM. Perrin, Bouty, Bauer, et, à sa table des matières, il résume la situation actuelle par ces simples mots : « la victoire de l'atomisme ». Le Dr Achalme vient d'inaugurer dans son volume *les Atomes* (le premier d'une série qui en comportera sept) une curieuse systématisation de la théorie atomique.

(1) *Traité de chimie générale* (1911), T. I, p. 34-36 (trad. Corvisy). L'auteur, pour faire comprendre sa pensée donne au même endroit l'exemple de l'hydrogène et de la vapeur d'iode avec lesquels on peut

substantielle » et le mélange « mutation accidentelle », les chimistes qui tiennent la théorie atomique et corpusculaire des corps n'en ont cure.

M. de Lapparent, voilà bientôt vingt ans, formulait une autre thèse non moins importante pour la question qui nous occupe. Il soutenait alors, — et nous croyons que les suffrages des savants ont confirmé ses vues, — que les changements d'état d'un même corps (solide, liquide, gazeux) sont de tous points comparables à ce qu'en chimie l'on appelle une *combinaison* au sens strict : « Un même corps changerait plusieurs fois de molécules en passant de l'état gazeux à l'état cristallin... D'après cela, il n'y aurait plus de différence essentielle entre les changements physiques des corps et les combinaisons, puisque les deux cas donneraient lieu à un nouveau groupement d'atomes. Seulement, dans les modifications physiques, les atomes demeureraient de même nature et probablement en même nombre relatif, tandis que, dans les combinaisons, il y a adjonction de nouvelles natures d'atomes » (1).

Aussi, du point de vue de la science moderne, nous ne pouvons qu'enregistrer cette conclusion de M. Tillieux :

« Jusqu'en ces dernières années il était légitime de mettre en doute la permanence des atomes dans les composés chimiques et de prétendre que, par exemple lorsque l'hydrogène et l'oxygène se combinent pour former de l'eau, ces deux gaz cessent d'exister comme tels et qu'une nouvelle essence, celle de l'eau, s'est substituée à la leur. Sans doute on pouvait répondre qu'il était facile de faire réapparaître ces gaz aux dépens de cette eau et que la somme des masses des composants restait toujours égale à celle du composé, mais devait-on vraiment attacher tant d'importance à cette unique propriété constante, alors qu'on voyait se modifier la densité, la couleur, l'état physique, les propriétés chimiques, etc ? Il fallait, on en conviendra, une foi robuste, pour croire à la permanence des atomes qui mettaient tant d'art à se dissimuler. Mais de nouveaux modes d'investigation furent imaginés et l'on finit par déterminer toute une série de caractères, peu frappants il est vrai, mais absolument spécifiques de chaque atome et se conservant dans toutes leurs combinaisons : c'était, si j'ose ainsi parler, leur empreinte digitale trahissant leur identité en dépit de tous les camouflages : tels, par exemple, la qualité de rayons Rœntgen qu'ils sont capables d'émettre et leur fa-

obtenir deux composés « tous deux physiquement et chimiquement homogènes en tous leurs points », mais dont les propriétés sont différentes; l'un sera un mélange, l'autre une combinaison.

(1) *La Philosophie minérale*, p. 87.

culté d'absorption du rayonnement cathodique... Les modifications si profondes que semblent subir les atomes quand ils entrent en combinaison, pour frappantes qu'elles soient, sont plutôt superficielles, et comme des pigments bleus mélangés avec des pigments jaunes conservent chacun leur couleur, quoique l'ensemble offre un aspect vert, de même les atomes perdurent, dans les combinaisons, essentiellement identiques à eux-mêmes, quoiqu'il faille y regarder à deux fois pour les y reconnaître » (1).

A l'appui de cette conclusion, l'on cite de nombreux faits dont quelques-uns sont déclarés « très troublants » par le P. Geny lui-même. Entre autres nous signalerons avec lui (2), la discontinuité de la molécule de chlorure de radium que M. Svedberg a ainsi proposée dans *Scientia :*

« On a établi d'une façon incontestable l'existence des molécules en prouvant que les rayons α possèdent une structure et en démontrant qu'il s'effectue un mouvement interne dans les gaz et dans les liquides ; mais il ne résulte pas immédiatement de ces faits qu'il existe des atomes, c'est-à-dire des moellons formant les molécules, que celles-ci ont une structure. — Supposons que nous ayons, dans deux récipients, à une température suffisam-

(1) *Les idées actuelles sur la constitution de la matière,* dans *Revue des questions scientifiques,* juillet 1920, p. 32. Le travail auquel est empruntée cette citation représente une conférence faite à l'assemblée générale de la Société scientifique de Bruxelles, le 14 avril 1920 ; il résume avec beaucoup de clarté de nombreuses données éparses dans des recueils spéciaux et est une mise au point très exacte, — voire très accessible aux non-initiés, — des théories modernes, qu'aucun « honnête homme » n'a plus le droit d'ignorer aujourd'hui. Ce travail a été édité à part à la librairie Béranger. — L'occasion s'en présentant, qu'il nous soit permis de signaler à l'attention des lecteurs de cette Revue, l'ouvrage remarquable du même M. Tillieux : *Essai d'un Traité élémentaire de Physique selon les théories modernes ;* cet ouvrage a consacré l'autorité de son auteur dans le monde scientifique et tous les professeurs de philosophie devraient le connaître. La deuxième édition, entièrement refondue, de ce beau traité, a paru cette année même, 1921, également à la librairie Béranger. Le prix en est malheureusement très élevé.

(2) Le P. Geny emprunte ces faits au volume de son collègue de l'Université grégorienne, le P. Gianfranceschi (qui est en même temps, — fait digne de remarque et nouveau — « libero docente alla R. Universita di Roma ») : *La Fisica dei Corpuscoli,* p. 246-249, 209 et sq. de la deuxième édition (1920). Cet ouvrage de haute vulgarisation vient heureusement compléter les ouvrages de même genre que nous possédons en français et qui peuvent rendre au Cosmologue les plus grands services: les *Théories physiques,* par le Dr Van Mollé (2e édit., 1920) et les *Nouveaux horizons de la science,* par M. Guillemnot. Le premier est une excellente initiation pour les débutants ; le second présente des parties d'exposition remarquables (je ne parle pas de sa philosophie qui est détestable), mais n'est déjà plus tout à fait au point.

ment élevée, d'une part du gaz radium, d'autre part du gaz chlore. Comme ces gaz ne se distinguent pas du gaz hélium dans leur manière générale de se comporter, chacun d'entre eux doit être formé de molécules. Mélangeons maintenant ces deux gaz. Il se forme ainsi un nouveau gaz, le chlorure de radium, qui a également une structure moléculaire, et dont les molécules peuvent être représentées, pour la masse, comme la somme d'une molécule de radium et d'une molécule de chlore. Il n'est pas difficile de prouver que les molécules du chlorure de radium possèdent une structure. Nous savons, d'une part, que tout changement éprouvé par la molécule du radium est lié au dégagement de quantités énormes d'énergie, et d'autre part que, qualitativement et quantitativement, ce dégagement s'effectue dans le chlorure de radium exactement comme dans le radium pur. Par conséquent la molécule de radium doit être contenue telle quelle dans le chlorure. Or, comme il n'y a sous aucun rapport de différence essentielle au point de vue chimique entre le chlorure de radium et les autres composés, on a ainsi la preuve que les éléments subsistent dans les composés. Cette loi importante est admise depuis longtemps par les chimistes comme évidente » (1).

L'auteur, il est vrai, ajoute aussitôt après : « W. Ostwald a eu le mérite de faire remarquer expressément qu'elle n'a aucunement ce caractère d'évidence. Ce n'est qu'après un raisonnement tel que celui qui a été développé ci-dessus qu'on a le droit d'employer cette *hypothèse* comme base de la doctrine chimique de la structure des atomes ». Ce n'est donc pas sans raison que le P. Geny, avant d'admettre la valeur absolument probante de ce fait, demande une enquête supplémentaire. Le raisonnement de Svedberg n'en reste pas moins très fondé et très convaincant.

Mais il est une autre série de découvertes beaucoup plus « troublantes » pour les partisans du mixte au sens des Anciens. Nous voulons parler des études faites par MM. Bragg, à la suite de Laue, sur la constitution intime des cristaux et que résume ainsi clairement le P. Geny : « En étudiant la réflexion des rayons X sur les cristaux qu'il suppose formés par des molécules distribuées sur des plans parallèles très proches selon les faces de clivage, M. Bragg est arrivé à cette conclusion : les centres de réflexion ne sont pas tous de même espèce, mais ils sont de deux espèces dans les composés binaires. Or cela suppose que ces centres ne sont pas les molécules, mais les

(1) The. Svedberg, *Structure et forme des molécules*, dans *Scientia*, sept. 1915, p. 175. Nous reproduisons tel quel le texte de M. Svedberg, lui laissant la responsabilité entière de certaines expressions scientifiques qui dérouteront peut-être plus d'un lecteur français.

atomes et que par conséquent ceux-ci sont distants l'un de l'autre au sein même de la molécule composée par eux » (1). Le preuve expérimentale de l'existence des atomes, à l'état distinct, dans le composé chimique serait ainsi définitivement faite.

Du point de vue qui nous occupe, cette conclusion n'a du reste rien de nouveau. Depuis longtemps déjà, elle est admise comme incontestable par tous les partisans de la théorie moléculaire et atomique. M. de Lapparent, dont l'autorité en cristallographie est hors de pair, l'avait signalée en de nombreux mémoires ou notes (2), à propos surtout des travaux de M. Wallerant sur la *particule complexe* du cristal qui serait le véritable dernier élément des cristaux. Cette particule est « formée par le groupement, autour d'éléments de symétrie, de particules *fondamentales,* dont chacune est elle-même un agrégat de molécules chimiques » ; celles-ci sont distantes les unes des autres et la discontinuité à l'intérieur de la particule complexe doit être absolument admise (3). Les expériences de MM. Bragg ne font que vérifier directement au concret cette vue désormais classique.

Inutile, croyons-nous, d'insister davantage sur la permanence des éléments dans le composé : pour les savants, c'est une thèse quasi-unanimement reçue et qu'ils sont tout proches de considérer comme expérimentalement prouvée. Mais alors, évidemment, plus de mutations substantielles possibles au sens strict. L'unité rigoureuse de la molécule chimique du composé ne se peut plus maintenir ; cette molécule n'est plus qu'un simple agrégat, « un édifice complexe distinct de ses voisins, doué d'un équilibre stable sans doute, mais enfin un agrégat » ; ce n'est plus une substance définie, une substance nouvelle, au sens scolastique. Son unité est réelle, peut-être, mais d'ordre purement dynamique, une « unité d'action », constituée par la conspiration ou coordination des activités élémentaires en un

(1) *Gregorianum*, loc. cit., p. 114. — Le détail de ces expériences est maintenant accessible à tout lecteur français, dans la traduction de l'ouvrage fondamental de MM. Bragg (père et fils) : *Rayons X et structure cristalline,* qui vient de paraître (1921) ; MM. Ledoux-Lebord et Dauvillier en ont donné la quintessence dans *La Physique des rayons X,* p. 416 sq. (1921).

(2) Réunis dans la *Philosophie minérale* (1910). Les deux premières parties de l'ouvrage traitent, l'une des *Théories de la matière,* l'autre de *La Cristallographie.*

(3) *Ibid.*, p. 85.

système qui présente des propriétés différentes, empiriquement mais non spécifiquement, de celles des composants. Ainsi s'évanouit l'argument fondé sur la notion du mixte.

Qu'en pensent les philosophes de l'Ecole ? L'accord est parmi eux unanime pour admettre la diversité spécifique des corps simples ; mais il ne l'est plus, lorsqu'il s'agit du mixte, et de plus en plus nombreux sont ceux qui refusent de reconnaître l'unité essentielle et spécifique du composé chimique, partant la mutation substantielle proprement dite, dans l'ordre des inorganiques. Nous avons déjà indiqué leur argument principal, il faut bien y revenir.

Le seul signe qui permette d'affirmer qu'une combinaison de deux corps simples a donné naissance à une substance vraiment nouvelle est l'apparition de propriétés spécifiquement nouvelles (1). Or comment, sans pétition de principe, montrer que ces propriétés ne sont pas une *résultante* des propriétés combinées des éléments composants ? et que ces propriétés ne se réduisent pas, en dernière analyse, aux propriétés soit physiques, soit chimiques des composants, qu'elles ne sont « pas une simple modification en plus ou en moins »(2) ? Le moyen terme destiné à fixer cette donnée d'une manière efficace fait ici complètement défaut : l'on propose de hautes raisons de convenance, des suggestions très persuasives, mais de preuves apodictiques, point. Comme l'écrit avec beaucoup de justesse M. Nys, trop souvent « de l'hétérogénéité présupposée, on passe sans intermédiaire à l'hétérogénéité substantielle : les qualités, dit-on, sont l'expression fidèle de la nature de l'être. Proposition vraie en théorie thomiste où les propriétés sont une sorte d'efflorescence ou de prolongement naturel de l'être essentiel ; proposition très combattue, au contraire, par les partisans du mécanisme. Il importe donc souverainement de l'établir » (3).

Il paraît assurément difficile d'affirmer sans réserve, comme le fait Mgr Laminne, que les propriétés *chimiques* d'affinité demeurent inchangées dans le composé. A part la masse et le poids qui sont des propriétés *addi-*

(1) M. Gossard le reconnaît explicitement, *Revue de Philosophie*, loc. cit., p. 623.

(2) Mgr. Laminne, *Les quatre éléments*, p. 176.

(3) *Cosmologie*, II, p. 465.

tives pures (somme des propriétés inchangées des composants), toutes dans la combinaison manifestent des variations plus ou moins profondes (1) ; mais cette remarque n'autorise point à affirmer que ces variations sont essentielles, et il faut se garder d'oublier l'adage : *plus et minus non mutant speciem.* Quant aux propriétés *physiques,* notre ignorance de leur nature intime ne nous permet pas de rien conclure de ferme (2), et M. Nys n'en voit pas « une seule qui se diversifie qualitativement dans les diverses espèces où elle est réalisée » (3). Dans cet ordre d'idées, l'expérience vulgaire n'a d'autre rôle que de transmettre les faits, il ne lui appartient pas de les interpréter.

Aussi ne pouvons-nous que souscrire pleinement à cette conclusion que formulait déjà en 1900 le P. de Munnynck, O. P. à propos des propriétés des espèces chimiques elles-mêmes ou composants du mixte, et qui valent *a fortiori* des composés : « La distinction essentielle qui sépare les corps vivants de la matière brute, la profonde différence entre les *espèces* chimiques, la récurrence des éléments et la constance des lois de combinaison n'établissent le caractère essentiel des qualités expérimentales, leur nature de vraies *propriétés* dans le sens rigoureux du mot, qu'au moyen de considérations probables et par voie d'analogie. Le système basé sur ce raisonnement, c'est-à-dire l'hylémorphisme appliqué aux faits d'ordre purement chimique ne peut donc prétendre à la *certitude,* si d'autres raisons ne nous fournissent la connaissance d'incontestables propriétés. Aussi plusieurs auteurs scolatisques, Zigliara, Kleutgen, Lepidi, le Cte de Vorges et d'autres reconnaissent que cette connaissance se trouve à la base du système comme un POSTULAT, très vraisemblable peut-être, assez communément admis, mais toujours comme postulat. Et ils ajoutent très judicieusement que l'incertitude du fondement de la théorie déteint sur toutes ses affirmations » (1).

D'autre part, les faits qui tendraient à établir la permanence des éléments dans le composé méritent la plus

(1) NYS, *Cosmologie,* II, p. 312 sq.
(2) *Les quatre éléments,* p. 172.
(3) *Cosmologie,* II, p. 463.
(4) *Les propriétés essentielles des corps bruts,* dans *Revue Thomiste,* de 1900, p. 160. Partant de là, l'auteur veut ensuite prouver *a priori* cette diversité spécifique ; nous n'entrons pas dans la discussion de ce point de vue.

sérieuse attention. Après avoir rapporté les expériences de MM. Bragg, le P. Geny poursuit : « Nous avons déjà dit qu'il est très difficile de faire abstraction de l'hypothèse dans l'interprétation d'un fait physique. N'est-ce pas précisément le cas ? Aussi nous croyons-nous fondé à substituer à la raison explicative de M. Bragg cette autre conclusion beaucoup plus modeste : *tout se passe comme si* les centres de réflexion étaient constitués par des atomes distincts. Il nous semble prudent de ne pas affirmer davantage » (2). A quoi nous n'ajouterons qu'un mot. La prudence du R. Père est inspirée par une méthode vraiment scientifique, mais elle accuse d'autant mieux le caractère essentiellement précaire de l'argument tiré des mutations substantielles en faveur de la matière et de la forme. On n'a pas encore *prouvé* scientifiquement qu'il ne vaut pas : nous ne demandons pas mieux que de l'accorder dans l'état présent de nos informations ; mais que quelques faits semblables à ceux qui ont été récemment signalés par MM. Svedberg et Bragg viennent à être confirmés et scientifiquement établis, — ce dont on n'est plus guère éloigné, si même ce n'est déjà chose faite, et ce qui reste tout à fait possible, pour ne pas dire très probable, — et du coup l'argument s'effondre. C'est pourquoi sans rejeter comme définitivement périmé l'argument physique tiré des mutations substantielles du mixte, mais sans lui accorder la confiance que lui réserve le P. Geny, nous pouvons redire avec lui : « les objections par lesquelles on cherche aujourd'hui à le combattre constituent une raison nouvelle d'insister encore sur d'autres arguments, en particulier les arguments métaphysiques que les anciens n'ont pas mis en pleine lumière, puisqu'ils n'avaient pas d'adversaires à convaincre, mais qui cependant n'étaient pas ignorés d'eux » (1).

Deux remarques secondaires achèveront ces considérations sur la permanence des éléments dans le composé :

1. — Les efforts tentés par les scolastiques modernes pour rendre aussi irrréductible que possible l'opposition essentielle des propriétés du composé chimique et de ses

(1) *Gregorianum*, loc. cit., p. 114-115.

(2) *Gregorianum*. loc. cit., p. 116. Lauteur ajoute : « et qui dérivent des principes les plus généraux de la métaphysique péripatéticienne ». Nous discuterons ces arguments dans la troisième partie de la présente étude.

composants, contredisent à l'évidence les positions anciennes et sont aux antipodes de la pensée traditionnelle de l'école thomiste : « D'après la doctrine d'Aristote, l'altération l'un par l'autre des corps réagissants précède la transformation substantielle et la prépare par la production des qualités caractéristiques du corps nouveau qui en sera le terme. Comment les qualités élémentaires produiront-elles d'autres qualités qui n'ont rien de commun entre elles ? — D'après la même doctrine, les propriétés nouvelles que le mixte possède en vertu de sa composition sont *intermédiaires* entre les qualités opposées des éléments, ainsi le vin coupé d'eau a des propriétés intermédiaires (densité, couleur, goût) entre celles de l'eau et celles du vin. C'était même là l'exemple que les anciens donnaient. — Indiquer l'existence de propriétés *moyennes* entre les propriétés des composants comme caractère distinctif des simples mélanges, et prendre comme caractère distinctif des vraies combinaisons l'apparition de qualités nouvelles ne présentant aucune analogie avec celles des éléments (1), c'est le contrepied de la doctrine péripatéticienne » (2).

Et ceci est inattaquable historiquement. Mais la conclusion s'impose : là où nous n'avons que des propriétés et qualités intermédiaires, comment pourrons-nous affirmer l'existence d'une substance nouvelle, pour autant que nous voudrons dépasser le gros bon sens populaire et donner une explication scientifique et métaphysique ?

2. — C'est en vain que l'on voudrait ici faire appel à l'affirmation de certains savants qui reconnaîtraient au composé chimique une véritable homogénéité (3). L'homogénéité physique dont ils nous parlent signifie simplement que l'on ne peut découvrir directement ou indirectement dans le corps ainsi dénommé des parties qui posséderaient des propriétés différentes (4) ; elle n'est pas du tout l'homogénéité absolue au sens philosophique qui implique une identité de nature des différentes parties et elle est parfaitement compatible avec la discontinuité.

(1) Farges, *La matière et la forme*, p. 27 et 68, cité en note par Mgr Laminne.

(2) Laminne, *Les quatre éléments*, p. 171.

(3) Farges, *Matière et forme*, p. 27, cité par Mgr Laminne, loc. cit., p. 174.

(4) Nous ne comprenons pas autrement Ostwald lui-même — dont on voudrait, bien à tort, invoquer ici l'autorité, lorsqu'il définit le corps homogène celui dont « les différents fragments présentent en tout point les mêmes propriétés » (*Eléments de chimie organique* (1913), T. I, p. 16).

D'ailleurs, des philosophes comme le P. de Munnynck et M. D. Nys, qui sont de fermes tenants de la thèse thomiste traditionnelle, n'admettent pas l'homogénéité absolue du composé chimique et professent que, dans cette hypothèse, « il est très difficile, sinon impossible, d'après les principes mêmes de la philosophie péripatéticienne, de comprendre la résolution d'un composé en ses éléments constitutifs sous l'action d'une cause extérieure » (1). Il importe peu au but que nous nous proposons de rechercher si une telle opinion cadre avec celle de Saint Thomas (2), ni si elle ne devrait pas logiquement impliquer, malgré les dénégations de M. Nys, la conception qu'il combat chez les disciples toujours nombreux d'Albert le Grand, de Scot, etc... (3) ; mais il valait la peine de marquer qu'au regard de ces philosophes, la soi-disant homogénéité des composés chimiques ne peut en aucune façon servir de base à un argument en faveur de la matière et de la forme scolastiques.

*
**

2. *L'unité radicale de la matière.* — M. Gossard n'hésite pas à s'autoriser d'affirmations comme celle-ci : « On peut dire de la chimie qu'elle est la science des transformations (et des propriétés) des différentes sortes de matières » (1) pour donner comme objet à la chimie moderne « les transformations des différentes espèces de corps » (2). Mais d'abord, M. Urbain, à qui est empruntée la première formule, a soin de préciser le sens qu'il lui attribue : « la prévision des réactions, poursuit-il au même endroit, est, comme l'avait dit Lavoisier dans un langage plus archaïque, le problème le plus hautement philosophique de la science chimique ». Or cette prévision des réactions, M. Urbain estime qu'elle ne sera pas donnée par l'étude des éléments, comme le voulait A. Comte, mais par le calcul de l'énergie utilisable à partir de certaines hypothèses, qui ont pour point de départ l'équation fondamentale de l'énergétique : « De ces hypothèses, directement invérifiables, découle toute une série de consé-

(1) Nys, *Cosmologie*, II, p. 272-277, 285 sq.
(2) Laminne et Nys, *Revue néo-scolastique* 1906, p. 324 sq.
(3) *Cosmologie*, loc. cit., p. 342 sq.
(4) *La valeur des idées d'A. Comte sur la Chimie*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril 1920, p. 158.
(5) *Revue de Philosophie*, p. 628.

quences dont la plus remarquable est que toutes les réactions peuvent être calculées *a priori*, connaissant certaines propriétés des corps simples, telles que les coefficients de température, de leurs chaleurs spécifiques et un genre de constantes nouvelles, issues de nouvelles intégrations et que M. Nernst désigne du nom de constantes chimiques » (1). On avouera sans peine que nous voilà loin des « transformations des différentes espèces de corps » entendues au sens de mutations substantielles : interpréter ainsi la pensée de M. Urbain serait lui donner une portée métaphysique qui lui est absolument étrangère (2).

Bien loin d'admettre des transformations de matières qui impliqueraient des différences *spécifiques* au sens scolastique, — condition indispensable de toute mutation substantielle —, les savants actuels inclinent de manière très nette à affirmer l'unité fondamentale de la matière et à ne voir dans les différents corps que des modes tout accidentels d'un même substratum matériel qui assurément n'a rien de commun avec la matière prime de l'Ecole (3), mais serait identique en tous : l'électricité ou l'énergie. D'après la conception électronique de la matière, qui tend à rallier les suffrages de la plupart de nos

(1) *Revue de métaphys. et de morale*, loc. cit., p. 161.

(2) A moins que l'on ne prenne pour un hommage à la métaphysique cette déclaration qui se lit à la page précédente : « il vaut peut-être mieux avoir des idées métaphysiques que de n'avoir aucune idée. Les considérer comme des manifestations de l'esprit faux avec Ste-Claire Deville est excessif. Conformément à la doctrine comtienne, il y a lieu de les transformer en idées positives ».

(3) M. Gossard nous parle gravement (loc. cit., p. 633) de la « forme de la corporéité qui serait la forme la plus élémentaire, une forme préchimique et que les partisans de la construction électrique de la matière ne seront pas peu surpris de trouver si ancienne ». Il n'est pas téméraire de penser que les disciples de Saint Thomas en seront tout aussi étonnés et qu'ils risquent de rester interdits en face d'une telle assertion. L'angélique Docteur répète souvent qu'il n'y a pas de forme du genre : *non datur forma generis ;* et si l'on veut savoir ce qu'il entend par forme de corporéité, il n'y a qu'à lire le c. 81 du 4e livre *Contra Gentiles :* on y verra que le double sens attribué par lui à la corporéité, l'un substantiel, l'autre accidentel, n'a absolument rien à voir avec une soi-disant forme préchimique qui serait à la base des corps. Cette forme de corporéité est propre au système scotiste, elle est aux antipodes du système thomiste : quant à la comparaison avec le substratum électrique ou énergétique des modernes, il vaut mieux ne pas insister. — Sur la forme de corporéité chez S. Thomas, voir pour plus de détails Mic. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, p. 74-76 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, édités par Bæumker, t. III, fasc 3).

savants modernes, « les atomes sont formés d'électrons positifs et négatifs diversement agencés, et leurs différences spécifiques résultent non pas d'un substratum propre, mais d'une structure architecturale particulière, telles des briques donnant selon leur arrangement, une chaumière, un palais ou un four à chaux » (1). M. Rougier expose ainsi cette théorie maintenant classique en une page qui peut-être aura quelque utilité pour l'un ou l'autre lecteur :

« La matière, substrat des phénomènes mécaniques, s'explique à partir de l'électricité. Les charges élémentaires des ions électrolytiques, les particules cathodiques issues des tubes de Crookes, les rayons β issus de la désintégration atomique des corps radioactifs (2), les effluves négatifs qui constituent les phénomènes d'Edison et de Hertz révèlent dans l'électron un constituant universel de la matière. Les édifices moléculaires, qui constituent les corps pondérables, ne seraient plus que des architectures d'électrons. Ceux-ci sont des grains d'électricité résineuse tous identiques entre eux. Ils jouent des rôles différents dans la production des phénomènes, suivant la position qu'ils occupent dans les édifices atomiques et moléculaires et suivant les degrés de liberté dont ils jouissent du fait de cette position. On distingue d'après cela : les électrons complètement libres qui se meuvent hors de la matière sous forme de rayons cathodiques et de rayons β ; les électrons libres qui se meuvent à l'intérieur de la matière, dans les espaces intermoléculaires, d'un mouvement désordonné qui engendre le rayonnement thermique, auquel peut venir se superposer un mouvement de translation d'ensemble qui provoque le courant électrique dans les conducteurs ; les électrons faiblement liés aux atomes, évoluant à leur périphérie et susceptibles de s'en détacher facilement sous l'influence d'un choc ou d'une action électromagnétique, produisant alors l'ionisation des solutions et des gaz ; les électrons liés aux atomes, qui se meuvent sur des courbes fermées et déterminent les raies spectrales ainsi que les valences chimiques, sources des liaisons moléculaires ; enfin les électrons qui composent le noyau central de l'atome, inaccessibles aux agents physiques extérieurs, dans un état d'agitation désordonnée, qui ne se revèlent que dans la désintégration atomique des corps radioactifs. — Les atomes seraient formés d'électrons négatifs, plus ou moins liés au noyau et de restes positifs dont la charge doit être équivalente à la charge totale des électrons négatifs pour maintenir, à l'état neutre, par l'attraction mutuelle des électricités de nom contraire, la cohésion de l'édifice. *De la structure de ces charges positives, nous ignorons à peu*

(1) Tillieux, *Les idées actuelles...*, loc. cit., p. 48.

(2) Outre ces rayons β, le radium émet des rayons α, particules électrisées positivement qui forment l'*helium* ; en perdant ces particules, l'atome de radium change de nature et devient du *niton*. Celui-ci, à son tour, émet des rayons α qui donnent de l'hélium, puis il se transforme à nouveau...

près tout (1). Celles que nous saisissons dans les rayons canaux de Goldstein et les rayons α des corps radioactifs sont des atomes d'hélium, privés d'un ou plusieurs électrons négatifs et devenus pour cela des ions positifs. On peut se demander s'il existe une électricité vitrée ayant une existence indépendante et une à rectifier, nous signalerons seulement les suivantes :

Il n'est pas téméraire d'affirmer que, dans les limites où elle vient d'être exposée, la théorie électronique est assez universellement reçue par les savants actuels, et la plupart seraient prêts encore à signer cette conclusion de M. Tilleux : « Si les atomes ne diffèrent entre eux que par le nombre de leurs électrons, puisque leur architecture elle-même ne dépend que de ce nombre, ne peut-on entrevoir la possibilité de transformer les corps simples les uns dans les autres par adjonction ou soustraction d'un certain nombre d'électrons ? » (3). Les corps radio-actifs ont entr'ouvert dans cette direction des perspectives indéfinies, qui rejoignent et dépassent les rêves des alchimistes d'autrefois.

Sans doute, au delà du point où nous avons arrêté l'exposé de la théorie, l'accord n'existe plus. Lorsqu'il s'agit de déterminer la nature de cette électricité fondamentale, les divergences abondent : pour Lorentz, il n'y a plus de matière, à proprement parler, mais comme principes constitutifs l'éther et des grains d'électricité positive et négative ; pour Thomson et les physiciens anglais, l'électricité elle-même disparaît comme « substance ayant une existence propre, puisque les électrons se réduisent à des trous dans l'éther. Il ne subsiste plus que deux principes, de l'un desquels les anciens auraient dit qu'il est le non-être et par conséquent qu'il n'existe pas : l'*éther* et le *vide* » (4).

Mais, d'autres savants jugent une telle théorie absolument « ruineuse pour la conception qui en forme la base, celle d'un éther doué de propriétés mécaniques, dont l'existence *hypothétique* apparaît en outre comme *contradictoire* ». Qu'en réalité l'éther ne soit qu'une pure hypothèse inventée pour les besoins de la théorie *ondulatoire,* c'est ce qui ne peut être contesté par personne ; aucun fait d'expérience n'est jamais venu la confirmer et seules des considérations *a priori*, elles-mêmes hypothétiques, l'ont intro-

(1) C'est nous qui soulignons cette phrase ; nous dirons plus loin pourquoi.

(2) Rougier. *La matérialisation de l'énergie*, p. 55-56.

(3) Tillieux, loc. cit., p. 60.

(4) Rougier, loc. cit., p. 62.

duite dans le champ de la physique et de la philosophie. D'autre part, pour répondre aux exigences qui prétendent l'imposer, l'éther doit accumuler les propriétés les plus... disparates : rigidité supérieure à celle de l'acier, en même temps qu'élasticité parfaite, — fluidité telle que les mouvements des corps ne rencontrent pas à son contact la moindre résistance, impondérabilité absolue, en même temps que densité 2.000 millions de fois supérieure à celle du plomb ; tout ceci n'est pas très facile à concilier. Enfin « l'on a des raisons de penser que le rayonnement n'est pas propagé par un milieu hypothétique, mais projeté dans l'espace vide, sous forme de quantités élémentaires discontinues, d'atomes d'énergie appelés *quanta*. Avec ce retour à une théorie de l'*émission* disparaît l'argument le plus convaincant en faveur de l'éther, dont la considération devient superflue. C'est ce qu'exprime Einstein : « Les champs électriques et magnétiques qui constituent la lumière n'apparaissent plus comme des états d'un milieu hypothétique, mais comme les réalités individuelles que les sources lumineuses envoient dans l'espace au sens de la théorie de l'émission de Newton » (1).

(1) *Ibid.*, p. 65. — L'hypothèse de l'éther est aujourd'hui fortement battue en brèche. Il y a déjà longtemps, H. Poincaré écrivait dans *la Science et l'hypothèse*, p. 245 : « Peu importe au physicien que l'éther existe réellement : c'est l'affaire des métaphysiciens. L'essentiel pour nous, c'est que tout se passe comme s'il existait et que cette hypothèse est commode pour l'explication des phénomènes... Un jour viendra sans doute où l'éther sera rejeté comme inutile ». M. de Lapparent ne pensait pas autrement et cette hypothèse ne laissait pas que de l'offusquer vivement : cf. *Science et apologétique*, p. 228-229 et *Philosophie minérale*, p. 37-39. Le temps de la réaction est venu et les partisans de la nouvelle théorie de la relativité, s'ils ne nient pas la réalité de l'éther, lui assignent un contenu « qui diffère notablement de celui de l'éther de la théorie ondulatoire mécanique de la lumière ». Citons entre autres et surtout A. Einstein, dont l'opuscule : *L'éther et la théorie de la relativité* vient d'être traduit en français, 1921. Pour lui, « l'éther de la théorie de la relativité générale est un milieu privé de toutes les propriétés mécaniques et cinématiques, mais qui détermine les phénomènes mécaniques (et électromagnétiques)..., il détermine les relations métriques dans le continu spatio-temporel, par exemple, les possibilités de configuration des corps solides, aussi bien que les champs de gravitation... » (*ibid.*, p. 12-13). En somme, l'éther d'Einstein est simplement l'*espace absolu* au sens de Newton et n'a rien à voir avec l'éther de nos derniers physiciens. Quel sera le sort de cette théorie de la relativité, maintenant à l'ordre du jour, nous n'en savons absolument rien. Mais il est impossible d'ignorer cette nouvelle orientation des milieux scientifiques, non plus que le regain de faveur dont bénéficie, par le fait même, la théorie de l'émission. La lutte entre l'ondulation et l'émission n'est pas sur le point de finir et il faut vraiment... admirer les

Aussi de nouvelles explications sont-elles proposées à partir d'une base toute différente : les électrons ne représentent plus le vide dans de l'éther, mais de l'énergie localisée dans une région de l'espace : « la *masse* de l'électron n'est pas attribuable à un support matériel qui n'existe pas, ni à l'éther avoisinant dont l'existence est hypothétique, mais elle est due à son énergie propre qui constitue sa seule réalité substantielle. Mais si l'énergie est inerte, elle est douée de masse, par suite de poids en proportion, et, possédant une structure, voici qu'elle prend corps et se matérialise, dans le temps même où la matière se subtilise » (1).

Ces dernières vues sur la constitution de la matière sont vivement discutées entre savants à l'heure actuelle et n'ont, de part et d'autre, aucune prétention à l'absolu, au définitif. Il n'y a donc, au regard de la question qui nous occupe, à vouloir faire sur elles rien reposer de stable ; et nous pouvons assister avec détachement aux échanges d'objections, parfois vives, que se lancent les partisans de l'éther-vide ou du vide-énergie. D'ailleurs, nous savons que ce n'est à leurs yeux qu'une théorie scientifique, et M. Urbain, dont se réclame M. Gossard, l'a naguère exposé avec vigueur : « Les théories sont des images et en quelque sorte des schémas qu'il ne s'agit pas de substituer aux faits eux-mêmes. Les faits sont par essence compliqués, parce qu'ils dépendent d'une foule de circonstances que nous ne savons pas toujours démêler suffisamment. Les théories, dont le but est de soulager l'effort de la mémoire, offrent d'autant plus d'intérêt qu'elles sont plus simples : leur valeur scientifique est alors plus grande. On ne croit plus aujourd'hui que les théories doivent être vraies : une telle expression nous semble même vide de sens. Faire une théorie, c'est ramener la variété infinie des faits à un minimum d'idées. Aussi l'on conçoit que des théories très différentes puissent si-

philosophes qui, considérant la question comme tranchée, bâtissent par exemple leur explication métaphysique de l'action sur ces simples hypothèses. Au reste, pourquoi vouloir que les deux théories de l'ondulation et de l'émission soient exclusives l'une de l'autre ? Pourquoi ne seraient-elles pas vraies toutes deux, chacune répondant à certaines catégories de phénomènes ? — Malgré tout le bien que nous pensons du *Traité de Physique* de M. Tillieux, nous ne pouvons nous empêcher de regretter que l'auteur, cependant si averti de toutes les découvertes modernes, n'ait pas dit un mot de la théorie de la relativité et n'y discute nulle part les objections, cependant fort sérieuses, que l'on peut faire et qui se font contre l'éther.

(1) Rougier, loc. cit., p. 66.

multanément atteindre ce but » (1). Puisque l'éminent chimiste ne croit plus, en compagnie de beaucoup d'autres savants, que les théories doivent être vraies, nous pouvons bien profiter au moins une fois de sa permission et regarder avec un certain scepticisme les deux explications rapportées plus haut. C'est sans impatience que nous attendrons l'issue du débat.

Quant à la partie commune de la théorie électronique, qui suppose la division et la construction architecturale de l'atome, il n'en va pas de même. Des faits expérimentaux avérés lui donnent une consistance qu'il serait téméraire de nier. La question de l'unité fondamentale de la matière se pose alors et ne peut plus se traiter par prétérition ou dédain. Tout invraisemblable qu'elle paraisse et en opposition avec le sens commun, voici que le philosophe est mis en demeure d'opter et de lui opposer, s'il en a, des arguments décisifs. Le P. de Munnynck, dès 1900, déclarait sans ambages que ces arguments n'existaient pas (2) et Mgr Laminne de renchérir sur ce témoignage : « Nous n'éprouvons aucun engouement pour cette hypothèse, mais on ne peut pas nier que certains faits n'y soient favorables » (3)... Or, cette unité fondamentale une fois admise, que deviennent les mutations substantielles ? Evidemment un pseudo-problème. C'est une même matière, une même substance qui est la source de toutes les propriétés, à la base de toutes les activités. Un unique principe suffit à tout. Les diversités qui se manifestent ne sauraient, plus, dès lors, être qu'accidentelles...

Gardons-nous, cependant, de nous laisser égarer ! Dans les faits tels qu'on nous les présente, si rien assurément ne favorise les mutations substantielles, rien non plus ne nous paraît imposer dès maintenant cette unité stricte de la matière. Sur ce point d'abord nous semble tout à fait valoir la critique du P. Geny, avec une telle interprétation de la réalité : « nous voici à un pur mécanisme ! Il s'agit de faire sortir de l'homogène un hétérogène et, par surcroît, un hétérogène doué d'une vraie et propre stabilité ; autrement dit, il s'agit d'expliquer par des différences purement accidentelles, superficielles et passagères, comme seraient les modalités du mouvement local, la distribu-

(1) Urbain et Sénéchal, *Introduction à la chimie des complexes*, p. 3, (1913).

(2) *Revue thomiste*, 1900, p. 155 sq.

(3) *Revue néo-scolastique*, 1906, p. 329.

tion des corps en types chimiques déterminés, discontinus, finis » ! (1) Evidemment une telle manière de procéder n'est pas sûre, c'est le moins qu'on en puisse dire ! — Mais il y a plus. En reproduisant l'exposé schématique que M. Rougier nous donne de la théorie électronique, nous avons souligné à dessein cette phrase : « de la structure des charges positives [qui constituent le noyau central de l'atome et autour desquelles gravitent, telles les planètes autour du soleil, les électrons négatifs], nous ne savons à peu près rien ». Et M. Tillieux : « D'où leur vient cette charge [positive, que l'on constate dans les rayons canaux de Goldstein] ? Est-elle aussi granulaire et existe-t-il au centre de l'atome un noyau d'électrons positifs ? C'est une question sur laquelle les physiciens aiment mieux glisser, car leur ignorance est presque complète à ce sujet. Nous imiterons leur exemple, non sans prévoir que l'étude de ce noyau positif ménage encore plus d'une surprise »(2). Tel est l'avis unanime des savants. Or, précisément l'une de ces surprises ne consistera-t-elle pas en ce que la raison métaphysique trouvera quelque jour sa revanche dans ce noyau positif ? Car enfin l'architecture des différents atomes n'est pas la même, d'après la théorie électronique, dans le carbone, le chlore, le sodium... La stabilité et la récurrence des types chimiques, jointes à tout un ensemble de propriétés fixes et déterminées, qui appartiennent indissolublement à ces mêmes types sont un fait qu'aucune hypothèse explicative ne peut négliger et dont la raison doit rendre compte. Au centre de l'atome, ne sera-t-on pas forcé de supposer un principe spécifique discriminateur, qui rendra intelligibles ces différences de mouvement, de position, de propriétés physiques et chimiques de construction ! Et nous voilà du coup ramenés à un point de vue scolastique connu.

Il est vrai que nous sommes encore loin, très loin de la matière et de la forme. A la bien prendre, sans aucun préjugé ou parti-pris, la théorie actuelle, même interprétée bénignement comme nous venons de le faire, en vue de lui donner un sens raisonnable, correspond tout au plus aux conceptions du P. Palmieri (3) : ce qui est déjà quelque chose, mais ne saurait nous suffire. En tous cas, elle ne dit

(1) *Gregorianum*, loc. cit., p. 114.
(2) Tillieux, *Les idées actuelles*, loc. cit., p. 45.
(3) Pour lequel, on le sait, les éléments des corps simples sont des éléments dynamiques, « virtualiter extensa ».

rien qui puisse autoriser l'idée d'une dualité de principes constitutifs, rendant possible une mutation substantielle quelconque. Tout au contraire, prise en rigueur et dégagée de toute interprétation bienveillante, cette théorie prétend suggérer chez les êtres physiques une unité fondamentale, riche de virtualités multiples et susceptibles de s'épanouir en formes diverses, mais qui philosophiquement n'impliquerait que des variétés *accidentelles* au sein d'une même réalité. Quelque fragile que paraisse actuellement du simple point de vue *physique* une telle prétention (1), il reste que des indices non négligeables semblent la suggérer et que des auteurs qui jouissent en philosophie scolastique d'un crédit considérable et parfaitement justifié n'y voient pas d'absurdité essentielle : ce qui est déjà symptomatique et doit mettre en garde contre toute précipitation (2). A supposer d'ailleurs qu'une pareille théorie doive, — ce qui ne se peut présentement avec certitude — être rejetée, toutes les objections données plus haut contre la mutation substantielle dons les inorganiques n'en subsisteraient pas moins ; et nous ne serions par là dispensés en aucune manière d'être tout aussi prudents, lorsque nous voudrons choisir un argument efficace pour fonder la théorie de la matière et de la forme.

(*A suivre*). PEDRO DESCOQS, s. j.

(1) Nous espérons bien prouver plus tard que, du point de vue *métaphysique*, ses conclusions sont irrecevables ; mais ce n'est pas une théorie métaphysique, c'est une théorie physique.

(2) Un essai de conciliation très curieux et très peu connu, des théories les plus actuelles de la permanence des éléments dans le composé, et de l'unité radicale de la matière avec la théorie scolastique de la matière et de la forme, est celui qu'a proposé, dès 1883, le P. DRESSEL (mort en 1915), qui fut un physicien de mérite en même temps qu'un bon philosophe. M. WILLEMS, dans ses *Institutiones philosophicæ*, vol. II, p. 121, le résume ainsi : « supponit materiam omnibus corporibus communem, in se discretam, i.e. atomos primitivas, specifice non diversas, quæ vel cum Palmieri tamquam entia simplicia, vel iterum ut ex materia aliqua prima et forma substantiali composita concipiuntur. Ex his igitur atomis *primitivis* (Uratome) *specifice non diversis*, forte in se jam elasticis, formantur atomi elementares (e.g. hydrogenii, oxygenii) eo quod per formam substantialem, singulis substantiis specificam, certus numerus atomorum primitivarum ad systema quoddam copulatur, certo ordine interno et activitate (motu) multiplici intrinseca (ad instar systematis solaris et planetaris, ut alii dicunt) necnon elasticitate præditum. Partes atomi elementaris, i.e. atomi primitivæ sunt subjectum et ratio extensionis, gravitatis, energiæ mechanicæ, omniumque proprietatum corporibus omnibus plus minus *communium*, siquidem sunt ejusdem speciei ; forma autem specifica sive substantialis atomi elementaris est ratio omnis activitatis specifica corporum ».

SPIRITUALISME ET MATÉRIALISME

La terrible secousse que l'humanité vient d'éprouver, le grand nombre de deuils et les bouleversements occasionnés par la guerre, les immenses sacrifices qu'elle a exigés, ont tourné les regards de plusieurs, auparavant assoupis dans une froide indifférence, vers le grand problème de la destinée. Ils se sont demandé si tout cela n'a pas été souffert en vain ; si la vie humaine a un sens, une continuité ; autrement dit, si l'univers est gouverné par une Intelligence ou s'il se débat au hasard, sous l'étreinte d'une aveugle fatalité !

Les affirmations de certains savants matérialistes continuent de troubler bien des âmes, sans pourtant les satisfaire. Elles restent froissées dans leur instinct le plus profond et livrées aux angoisses du doute. C'est pour ces âmes tourmentées qu'ont été écrites les pages qui suivent, dans le but modeste de leur suggérer quelques idées autour des grandes questions abordées, et que nous ne faisons qu'effleurer, leur développement ne pouvant entrer dans un cadre si restreint.

La première question que se pose l'intelligence en présence de l'univers, c'est de savoir s'il n'est constitué que de phénomènes qui se succèdent sans but et sans raison

ou s'il renferme une harmonie intrinsèque, s'il y a une synthèse qui en expliquerait tous les rouages.

Un phénomène ne peut pas se produire dans le néant. Le phénoménisme absolu, prétendant qu'il n'y a pas d'être stable et éternel, qu'il n'y a que des faits qui se succèdent indéfiniment, nous paraît donc absurde. Un fait n'existe que par rapport à un être ; il ne peut se produire que si l'être *est* déjà : il suppose donc l'existence de l'être.

Mais l'Etre, ce mot étant pris dans le sens le plus universel, ne peut pas avoir commencé d'être. Où, comment et par quelle cause aurait-il été engendré ? Le néant n'est rien, il ne peut donc donner naissance à quoi que ce soit. Puisque l'être existe, c'est qu'il est de toute éternité. S'il est éternel, c'est que son existence est nécessaire, absolue et non relative. On ne peut pas dire de lui sans contradiction : « il aurait pu ne pas être », vu que cette conception de sa non-existence ne peut avoir lieu que s'il existe déjà. Dans l'hypothèse du néant, rien ne serait et aucune conception ne pourrait se produire.

Donc l'existence de l'Etre est éternelle, absolue, nécessaire ; celle des « êtres » pris en particulier est relative.

Là-dessus, les déterministes réfléchis sont certainement d'accord avec leurs adversaires : ils ne nient pas et ne peuvent pas nier l'être, principe de tout ; seulement ils le diminuent en le faisant consister, sinon dans la matière tangible, du moins dans un éther, une énergie qui serait l'origine de la matière et de même essence qu'elle. Pour eux, cette énergie universelle est mécanique et aveugle, c'est-à-dire inconsciente et privée de libre arbitre. Au contraire, le fond des doctrines spiritualistes consiste à soutenir que le Principe premier n'est pas seulement intelligent et libre, mais qu'Il est l'Entendement et la Liberté mêmes, puisqu'Il est essentiellement l'Esprit.

Tout le problème se ramène donc à examiner si les attributs de liberté et de conscience doivent nécessairement ou ne doivent pas caractériser ce principe de toutes cho-

ses, dont l'existence est mise hors de doute, tant par les spiritualistes que par les autres. C'est ce que nous allons tâcher de rechercher impartialement.

§ 1er. — *Attribut de liberté*

Il est certain que le principe universel, qu'il soit spirituel ou matériel, est cause première de toutes choses. Or l'idée de cause première implique celle de liberté. Ce qui obéit mécaniquement, comme la matière, est forcément un effet qui suit l'impulsion reçue et suppose un être ou une action antérieure, cause de l'impulsion. Cette cause ne saurait, elle-même, être assujettie à quoi que ce fût, car, dans ce cas, elle ne serait plus la « cause première », mais un effet dont la cause serait à trouver.

Les matérialistes voudront peut-être éluder cette conclusion, en prétendant que la notion de cause est une illusion née en nous du spectacle de la succession des faits. « Nous appelons cause, diront-ils, un phénomène qui en précède un autre. » Mais cela ne résout point la difficulté : en remontant de phénomène en phénomène, il faut bien arriver à un être stable, le premier phénomène, comme nous l'avons dit, n'ayant pas pu se produire dans le néant. Ceci nous conduit à remonter forcément vers une cause première.

Et si l'on nous demande : quelle est donc la cause de la cause première ? Nous répondrons qu'une telle question est foncièrement illogique : la nécessité d'une cause s'impose tant qu'il s'agit d'un être ou d'un phénomène que l'on est obligé de considérer comme un effet, telle l'énergie matérielle inconsciente et mécanique, obéissant évidemment à quelque chose de supérieur à elle. Ce besoin ne s'impose plus, lorsqu'il s'agit de l'Etre premier, absolu et infini et qui, étant l'entendement et la liberté suprême, est cause de tout, y compris l'idée elle-même de la nécessité causale. En d'autres termes, la cause première doit consister en un être essentiellement conscient et libre et ne peut pas se

confondre avec une force aveugle et enchaînée, de telle sorte que vous ne puissiez pas lui opposer la question : quelle est donc sa propre cause ?

L'Etre se pose antérieurement à toute conception, à tout être donné, à toute force, à toute idée, et, par conséquent, antérieurement à toute possibilité d'une pareille interrogation logique, car la logique n'existe que dans l'Etre et non dans le néant ni dans une force inconsciente.

L'idée même du néant n'est possible que si l'Etre existe. Selon l'analyse très profonde de Bergson, dans son livre de l'Evolution créatrice, « l'idée du néant est une pseudo-idée ; elle correspond toujours, non pas au néant, mais à l'être. » En effet, quand nous disons : Nous sommes allé à tel endroit et nous n'y avons *rien* trouvé, nous affirmons, par le fait même, l'existence de *choses* que nous aurions pu trouver à cet endroit, mais qui n'y étaient pas, lorsque nous nous y sommes rendu ; voilà tout. Le néant est impossible à concevoir ; c'est simplement l'affirmation de l'absence de l'être, d'où il suit qu'en posant le non-être, on pose nécessairement l'être d'abord. Voilà pourquoi la question : qui a créé l'Etre ? est absurde, lorsqu'il s'agit, non pas d'un être limité, mais de l'Etre infini : c'est Lui qui rend possible la dite interrogation et, par conséquent, préexiste à elle éternellement.

Si les monistes veulent faire consister cet être dans l'énergie matérielle, qu'ils nous expliquent comment cette soi-disant cause première de tout, est, elle-même, enchaînée ? Si elle est assujettie à des lois, c'est qu'elles sont antérieures à elle, supérieures à elle. Elle ne sont donc pas dérivées de la matière et celle-ci n'est pas et ne peut pas être la cause première.

Les lois ne peuvent pas être supérieures ni antérieures à l'Etre, principe premier. En effet, pour qu'il y ait des lois, c'est-à-dire des rapports déterminés, il faut que l'Etre existe d'abord ; autrement, où prendraient-elles leur origine ? La loi est donc un effet qui ne saurait assujettir sa

propre cause. Admettre le contraire, ce serait détruire toute logique.

Les êtres *relatifs* sont pourtant régis par des lois, me direz-vous ? Parfaitement, mais ces lois dictées par l'Absolu, sont précisément antérieures et extérieures à ces êtres. Elles peuvent donc les assujettir. Il serait illogique de penser que l'Absolu lui-même est gouverné par des lois qui ne peuvent que provenir librement de lui.

Pour tourner la difficulté, on nous dira, peut-être, que toutes les lois de la matière peuvent être ramenées à une loi unique, qui serait comme la qualité éternelle, l'attribut inséparable de la matière, lequel ne lui serait ni antérieur, ni postérieur mais coéternel, et pourrait ainsi la dominer. Nous répondrons à cela que, si la qualité d'un organisme ou d'un objet déterminé peut l'assujettir, c'est qu'elle lui est imposée du dehors ; elle lui est donnée avec la vie même ; elle ne dérive pas de lui. Ce qui est vrai d'un organisme limité, ne peut plus s'appliquer quand il s'agit de l'Etre en soi de qui tout découle. Ici l'attribut ne peut pas subjuguer l'Etre, car il ne peut lui être imposé du dehors, il ne peut, au contraire, que dériver de Lui.

Un Etre, principe de tout, cause de tout, source d'où tout jaillit, force d'où tout dérive et qui, cependant, serait enchaîné mécaniquement, c'est ce que nul n'arrivera à comprendre.

Ainsi le Principe premier, par définition même, possède la liberté totale, absolue. Il ne peut, par suite, être confondu avec l'énergie matérielle. De plus, Il est incréé donc éternel et infini. On ne comprendrait pas, en effet, un être qui serait éternel, c'est-à-dire infini dans le sens de la durée et qui serait limité sous d'autres rapports, sous celui de la puissance et de l'étendue par exemple. Cet être sera donc infini à tous points de vue, dans la pleine acception du mot.

D'ailleurs l'idée de l'Infini ne s'impose-t-elle pas à toute intelligence méditative ? Ici, je ne saurais mieux faire que de citer le beau passage suivant, tiré du discours de ré-

ception du grand Pasteur à l'Académie française, prononcé par lui le 8 décembre 1882. C'était, cependant, quelqu'un qui avait pénétré bien avant dans les secrets de la nature physique, ce qui ne l'a pas empêché de s'apercevoir qu'elle était loin de représenter le tout de la réalité. « Qu'y a-t-il au delà, s'est écrié Pasteur ? L'esprit humain, « poussé par une force invincible, ne cessera jamais de « se demander : Qu'y a-t-il au delà ? Veut-il s'arrêter soit « dans le temps, soit dans l'espace ? Comme ce point où « il s'arrête, n'est qu'une grandeur finie, plus grande seu- « lement que toutes celles qui l'ont précédée, à peine com- « mence-t-il à l'envisager, que revient l'implacable ques- « tion. Il ne sert de répondre : au delà sont des espaces, « des temps ou des grandeurs sans limites. Nul ne com- « prend ces paroles. Celui qui proclame l'existence de « l'infini, et personne ne peut y échapper, accumule dans « cette affirmation plus de surnaturel qu'il n'y en a dans « tous les miracles de toutes les religions.

« La notion de l'infini dans le monde, j'en vois partout « l'inévitable expression. Par elle, le surnaturel est au fond « de tous les cœurs. L'idée de Dieu est une forme de l'idée « de l'infini. Tant que ce mystère pèsera sur la pensée hu- « maine, des temples seront élevés au culte de l'infini, « que le Dieu s'appelle Brahma, Allah, Jéhovah ou Jé- « sus. Et sur la dalle de ces temples, vous verrez des hom- « mes agenouillés, prosternés, abîmés dans la pensée de « l'infini. »

On voit que, pour Pasteur, ainsi d'ailleurs que pour tous les grands esprits qui ont abordé le problème, Dieu n'est pas un être déterminé ayant les désirs, les idées et les passions des hommes. Non, il est l'Etre premier, la Lumière absolue, la Cause créatrice, qui contient en elle tous les êtres, toutes les grandeurs, toutes les forces, tous les possibles, les concevables et les inconcevables.

Les matérialistes nous semblent donc acculés à une impasse, dont ils ne peuvent sortir sans renier leur propre système. D'une part, ils sont bien obligés d'admettre l'exis-

tence de l'Infini, car il s'impose à l'intelligence humaine. D'autre part, de par leur matérialisme même, ils sont forcés de le *limiter* à la nature physique. On voit qu'il y a contradiction dans les termes mêmes.

Comment l'énergie matérielle peut-elle être cet Infini, puisque notoirement, elle est bornée en divers sens ? La connaissance, la liberté, le sens du beau et du bien, etc., lui manquent totalement. Elle ne remplit même pas nos aspirations à nous, êtres chétifs et l'on veut qu'elle remplisse l'Etre en soi ? A chaque instant, nous critiquons, et avec raison, la nature matérielle ; athées ou croyants, nous déplorons son insensibilité, ses injustices, ses laideurs. Comment cela serait-il possible, si cette nature était l'Infini ? Serions-nous donc plus grands et plus élevés que l'Infini ? Et serait-il admissible qu'Il ne pût pas nous satisfaire ?

Non évidemment, la nature ne nous satisfait pas, parce qu'elle n'est pas l'Etre Infini. Elle peut être une manifestation, une création de Lui, mais elle ne saurait être confondue avec Lui. D'ailleurs, d'un point de vue purement scientifique, Einstein ne vient-il pas de démontrer, par le raisonnement mathématique et par des preuves expérimentales, le caractère relatif et limité de l'univers visible ?

Les matérialistes commettent donc une erreur évidente en voulant rapetisser l'Etre au niveau de l'énergie physique.

Si nous étudions, d'ailleurs, les caractéristiques essentielles de la matière, nous nous persuadons qu'elle ne saurait coïncider avec l'Infini. Qui dit matière ou même énergie, dit forme, étendue, espace et mouvement physiques. Or, quand vous analysez toutes ces notions, vous vous rendez compte qu'elles sont limitées, de par leur essence même et ne peuvent exister que dans *le limité*. Si vous les étendez jusqu'à l'Infini, elles s'évanouissent et toute notion d'énergie matérielle s'évanouit avec elles. Le mouvement matériel ne se conçoit que dans un espace, dans une étendue matérielle ; or, espace et étendue signifient un

intervalle qui se place forcément entre des bornes quelque reculées que vous supposiez ces dernières. Si elles disparaissent tout à fait, l'étendue ne se conçoit plus et il n'y a plus ni forme, ni mouvement, car toutes ces choses comportent nécessairement une limitation pour exister. Elles ne peuvent donc représenter l'Absolu : elles sont d'une tout autre essence.

Précisément d'aucuns nient cet Absolu sur l'allégation que nous ne pouvons pas affirmer l'existence de ce que nous ne saisissons pas. « Tout ce que nous voyons autour « de nous, disent-ils, est borné, relatif. Il n'y a donc que le « relatif qui existe réellement. Quant à l'Infini c'est un « simple mot, la négation du fini ; c'est un concept pure- « ment verbal et qui ne correspond à rien de réel ».

Cette assertion ne résiste pas à un examen sérieux. Si elle peut être admise pour la notion d'espace, elle ne le peut plus pour celle d'être éternel. Pour l'espace, on peut affirmer sa non existence objective et dire qu'il est simplement la distance qui sépare deux corps, c'est-à-dire un pur concept de notre esprit.

Il n'en est plus de même pour la notion d'être éternel et absolu, bien qu'on puisse dire que la durée soit également fictive, étant l'intervalle qui sépare la production de deux phénomènes. Ici interviennent cependant le facteur «cause» et le facteur «être» ; en effet, un phénomène ne peut pas se produire sans cause ni dans le néant ; sa production suppose donc l'existence de l'être-cause et celui-ci, ne pouvant pas être né du néant, est nécessairement éternel, c'est-à-dire absolu, non soumis à la loi de succession, de naissance et de mort, tandis que tout ce que nous voyons autour de nous y est soumis. Voilà donc la notion d'absolu qui s'impose à l'intelligence, bien que celle-ci ne la saisisse pas entièrement.

Comment nier l'absolu sous le prétexte que nous ne constatons que du relatif ? Est-ce que la Réalité doit se limiter à nos constatations ? N'y a-t-il pas des déductions mathématiques que nous admettons irrésistiblement, bien que nous ne puissions jamais en constater expérimentalement la vé-

rité ? La notion d'absolu rentre dans cette catégorie. Il en est de même de la notion de liberté.

Or, pour les athées, l'Infini, pris comme le tout de la réalité, serait enchaîné mécaniquement. L'illogisme de cette affirmation apparaît quand on considère que l'Infini contient, par définition, tout le possible, toutes les forces imaginables et, entre autres, par conséquent, celles de la Pensée et de la Liberté, à un degré suprême.

Toutes les énergies ayant en Lui leur origine et leur existence même, quelle est celle qui pourrait lui être opposée ? D'où il suit que sa liberté, n'étant limitée par rien, est absolue.

Ne pouvons-nous pas imaginer des êtres doués d'une liberté et d'une puissance incommensurables ? Du moment qu'une pareille conception nous est possible, c'est que l'objet pensé par nous, existe dans l'Etre en soi, car cet Etre nous contient, avec toutes nos conceptions ; quelque chose que l'Etre ne renfermerait pas ou ne pourrait pas réaliser, ne saurait être pensé, car Il est la source de tout et il ne peut être donné à une imagination bornée comme la nôtre. de concevoir des choses qui dépassent les possibilités de l'Infini.

Ainsi, en supposant, pour un instant, que l'homme ne soit pas libre, comme l'affirment les déterministes, il suffit, cependant, qu'il puisse concevoir la liberté pour qu'elle soit un attribut de l'Etre en soi et pour qu'elle soit réalisable par Lui.

D'ailleurs, l'homme est relativement libre, et, précisément, le but de la vie pour lui est l'acquisition progressive de la véritable liberté intérieure. Le libre arbitre de l'homme est prouvé à suffisance par ses aspirations morales, par le sentiment inné de sa propre responsabilité et par l'universalité du sentiment religieux, ainsi que nous allons tâcher de le démontrer.

Aspirations morales de l'homme. — Plaçons-nous, un moment, dans l'hypothèse matérialiste : l'homme devient un produit de l'évolution de la Nature, ce que nous ne

contestons point, s'il s'agit du corps physique de l'homme et sauf à nous entendre sur le sens du mot Nature. Les déterministes voudraient la circonscrire à la Nature matérielle. Or, quels spectacles cette dernière a-t-elle, de tout temps, mis sous les yeux de l'homme et de ses ancêtres les plus lointains ? Plutôt ceux de la violence et du meurtre sans pitié : Dans les forêts et les plaines, des animaux féroces en dévorent d'autres plus faibles ; un éboulement se produit dans une montagne, qui détruit un grand nombre de créatures ; un tremblement de terre fait sombrer, en un jour, toute une civilisation. Tout fait physique, apparemment du moins, est fatal ; on ne saurait donc y trouver, selon le système déterministe, une trace quelconque de liberté, de pitié, de finalité, de beauté ou d'harmonie.

Or, suivant ce même système, la pensée humaine serait aussi un phénomène physique ou un « épiphénomène » qui n'aurait d'existence propre que par rapport au cerveau et dont les diverses manifestations correspondraient à des déplacements matériels dans les cellules nerveuses, « déplacements qui seraient mesurables, si nous avions des instruments assez délicats pour les déceler. »

En toute logique donc, ce phénomène de la pensée, qui se réduit à des mouvements matériels, ne devrait enregistrer que ce qui est déjà contenu dans la nature et ne saurait, par conséquent, s'appliquer qu'à des objets de l'univers matériel. Si la pensée est un produit de l'évolution, ses premiers mouvements ont dû naître au contact des phénomènes naturels mécaniques, dont elle ne serait que le simple reflet. Elle devrait donc être dépourvue de toute idée et de toute aspiration morales. Où les aurait-elle prises ? Si elle ne consiste qu'en des vibrations, comment correspondrait-elle à autre chose qu'à des phénomènes *physiques*? Comment pourrait-elle, notamment, enregistrer des idées de liberté, de justice, etc. ?

De deux choses l'une, en effet ; ou bien la pensée est *cause* des mouvements matériels dans les cellules nerveu-

ses et, alors, elle est indépendante de ces mouvements, qui deviennent un effet par rapport à elle. Dans ce cas, la cause du spiritualisme serait gagnée. Ou bien, comme l'affirment les monistes, la pensée n'est qu'un effet ou une expression des vibrations et des causes physiques, les causes idéales n'existant pas. Nous nous demandons donc comment ce qui est pur néant, ce qui est *inexistant*, peut susciter les mouvements *matériels* du cerveau, qui se traduisent par les idées de liberté et de justice ? Comment une nature aveugle, qui ne contiendrait que des phénomènes mécaniques, pourrait-elle susciter des concepts idéaux, des aspirations morales ?

Lorsque nos ancêtres ont cru, pendant de longs siècles, au mouvement du soleil et à l'immobilité de la terre, ils étaient bien le sujet d'une illusion, quant au fait de savoir lequel des deux astres tournait autour de l'autre. Ce n'était là qu'une erreur de point de vue, mais l'idée qu'ils en avaient, était parfaitement explicable, en ce que le mouvement existait, lui, réellement. Et lorsque Copernic et Galilée eurent démontré la réalité des faits, bien qu'elle fût contraire à l'opinion générale, à cette époque, et qu'il y eût quelques résistances au début, bientôt cependant, tout le monde renonça à l'ancienne erreur. Aucun atavisme n'a pu s'opposer à la modification d'une conception qui avait, pourtant, en sa faveur, le témoignage persistant des sens.

Voilà pourquoi il est inadmissible de parler de croyances ataviques, explicables par les illusions des aïeux, lorsqu'il s'agit des idées et aspirations morales. Rien n'eût empêché l'homme de les reconnaître comme des erreurs, si elles lui avaient été démontrées comme telles, ainsi qu'il l'a fait pour tant d'autres choses, témoin l'exemple que nous venons de citer, relatif au mouvement du soleil.

Or les assertions des athées ne sont point si nouvelles dans le monde, pour que l'homme n'ait pas encore eu le temps de sortir, s'il y avait lieu, de son ignorance ! Depuis Démocrite et Epicure, dans l'antiquité, jusqu'à quelques

philosophes du dix-huitième siècle et quelques savants de nos jours, il y a eu, constamment, bien qu'en petit nombre, des personnes professant l'athéisme et essayant de tout expliquer par la matière physique, ce qui n'a pas empêché l'immense majorité des hommes et les plus beaux génies de continuer à croire en Dieu et aux valeurs morales, et de vivre en tenant compte de ces valeurs.

Et qu'on ne nous dise pas que l'homme ne veut pas renoncer à ses erreurs, à ce point de vue, parce qu'elles flattent trop son orgueil et son désir d'être immortel. L'ancienne croyance, par exemple, que la Terre était le centre de l'Univers, autour duquel gravitaient le soleil et les étoiles, était très favorable à l'amour-propre de l'homme, ce qui ne l'a pas empêché de l'abandonner pour une nouvelle doctrine qui fait, au contraire, de notre Terre un grain de sable dans l'infini.

Quant au désir d'immortalité, qui est profondément ancré dans le cœur humain, nous ne voyons pas, d'abord, de quelle manière les matérialistes expliquent son existence. Comment un mécanisme destiné, par sa constitution même, à la mort fatale, pourrait-il désirer d'être immortel et avoir, ainsi, une aspiration qui dépasse les possibilités de son être transitoire ? Comment la nature aurait-elle mis en lui un sentiment qu'elle ne pouvait pas satisfaire ? Et comment, contrairement au témoignage des sens — seul moyen d'information pour l'homme, disent les matérialistes — témoignage qui est plutôt en faveur d'une disparition totale, il persiste, quand même, dans la conviction que les morts continuent de vivre, après la destruction de leur enveloppe physique ?

Quel besoin aurait-il de croire à une survie et à un Dieu, et de s'astreindre, à cause de cette foi, à des privations de toute sorte, si, vraiment, on lui en démontrait la fausseté ? La convoitise des jouissances immédiates, sans aucun souci de l'au delà, devrait, plutôt, le porter à chercher des preuves contraires à la thèse spiritualiste. Si, malgré cela, il persiste à y croire, c'est qu'il en sent la réalité vivante dans le plus intime de son être.

Revenons donc à notre démonstration et disons que, ni l'atavisme, ni l'orgueil, ni le désir d'immortalité ne sont capables d'expliquer les croyances morales de l'homme, sa conviction indéracinable de son libre arbitre et de sa responsabilité, ainsi que ses idées et aspirations de justice, de beauté et de bien. D'où lui viendraient-elles donc, si elles ne correspondaient pas à un plan supérieur qui en est comme le réservoir infini ?

Ne serait-ce pas absurde que la partie renfermât plus que le tout ? que le cerveau humain — aussi sélectionné et perfectionné que vous le supposiez — eût *inventé* de toutes pièces des idées, des conceptions inexistantes dans la Nature, de laquelle cependant ce cerveau est né et au contact de laquelle il s'est lentement formé ? Car s'il arrive à l'homme de *découvrir* des choses auparavant ignorées, comme l'électricité et le fluide magnétique, des rapports cachés d'objets qui existent déjà, par contre, il lui est radicalement impossible d'*inventer* à neuf ce qui n'a aucune réalité dans l'univers ou, du moins, qui ne se rapporte, de près ou de loin, à quelque chose de réel. D'invention absolue, il n'y en a jamais eu. Les plus beaux génies n'ont fait que trouver, après de patients labeurs, les liens cachés des choses. Peut-on nous citer un seul exemple du contraire ?

Logiquement, une Nature inconsciente et aveugle, en supposant, pour un instant, qu'elle eût pu donner naissance à un homme vivant, aurait dû le produire entièrement et foncièrement différent de ce qu'il est en fait ; il devrait, par exemple, ignorer toute idée de liberté ; car, autour de lui et de ses plus lointains ancêtres, aucun phénomène libre ne se serait jamais produit. De même, il devrait n'avoir aucune notion d'harmonie, ni de justice, ni de beauté, ni de finalité, toutes choses qui seraient absentes de la nature.

Que voyons-nous ? Cet homme est tout l'opposé de ce qu'il devrait être : il croit à la liberté et à la justice et attribue à ces notions une valeur bien supérieure aux avan-

tages physiques : serait-il donc un monstre dans la série animale ? Lui, le produit de la sélection qui ne s'exerce que par la destruction des plus faibles, au profit des seuls forts, le voilà qui se révolte contre la violence et la servitude et sacrifie, quelquefois, sa vie pour conquérir sa liberté, ou pour protéger les faibles et les malheureux ! Cet être qui va, ainsi, à l'encontre de la nature, ne serait, sans doute, qu'une exception destinée à la disparition rapide, car on ne lutte pas longtemps contre les lois de l'univers. Or c'est le contraire qui arrive : ce monstre devient le roi du monde et domine la nature elle-même !

Produit de la *nécessité mécanique*, suivant les athées, impérieusement soumis à cette nécessité, il se proclame néanmoins *libre* de ses actes et il le prouve. Tandis que l'instinct de la conservation de soi lui commande irrésistiblement de vivre, nous voyons l'homme, — suprême invraisemblance ! — attenter à sa propre vie, pour des chagrins purement moraux. Nous voyons des milliers sacrifier volontairement leur existence pour un idéal, une idée abstraite ou une foi !

Comment interpréter ces phénomènes étranges, d'après la théorie déterministe ? Que deviennent, avec cela, les lois d'airain de la nécessité physico-chimique ?

Au point de vue esthétique (encore un mot qui devrait être banni du dictionnaire matérialiste), nous voyons l'homme faire des distinctions entre le beau et le laid. « Adaptation inconsciente », nous dit-on, mais alors, comme ce sont les types moyens ou laids qui prédominent dans le monde, ce sont ces types que nous devrions trouver beaux, puisque ce sont ceux que nous sommes habitués à voir et auxquels nos ancêtres et nous, nous nous serions adaptés. Or, nous constatons le contraire. Les types que nous trouvons beaux sont les plus rares. A l'opposé de toute logique déterministe et de toute loi d'adaptation, nous sommes bien difficiles sur ce chapitre, où rien ne nous plaît parfaitement et où, aux plus grands chefs-d'œuvre, fort parsemés d'ailleurs, nous trouvons toujours quel-

que défaut. Nos aspirations vers le beau et le bien dépassent, constamment, la réalité sensible dont nous ne sommes jamais satisfaits. Si le mécanisme était l'unique loi de l'Univers, il y aurait là une contradiction radicale et avec notre origine et avec notre fin, qui seraient, précisément, la nature, objet, cependant, de nos continuelles critiques.

On ne comprendrait pas, en effet, qu'un être dont l'essence serait matière et dont la raison pensante ne serait qu'un prénomène physique qui s'exerce, exclusivement, en vue de la conservation de cette matière, se préoccupât, malgré cela, de beauté idéale, lorsque toute la nature qui l'environne et l'enveloppe est dénuée d'une telle préoccupation. Ainsi l'homme est la plus flagrante contradiction au système matérialiste.

Et si nous considérons, maintenant, le sentiment religieux, qui est universel, la contradiction devient plus évidente encore.

En effet, quand on jette un regard sur l'humanité, on la voit constamment préoccupée de l'idée religieuse : partout des temples, des rites et des prières, partout le culte des morts. Cette préoccupation fait partie intégrante de notre nature et ce serait une erreur, au point de vue philosophique, de ne pas en tenir compte.

Sur l'ensemble des êtres vivants qui peuplent la terre, l'homme seul, le plus intelligent de ces êtres, manifeste le sentiment religieux qui existe chez les peuplades les plus sauvages comme dans les sociétés les plus raffinées. Serait-ce un héritage des ancêtres conservé par atavisme ? Mais où nos ancêtres l'auraient-ils puisé ?

Quelques-uns nous répondront que les premiers hommes, placés en face d'une nature hostile et environnés, de toute part, de dangers, ont naturellement éprouvé le besoin de recourir à des puissances supérieures et mystérieuses pour les protéger. Nous demanderons, dans ce cas, si les animaux ne sont pas, également, entourés de dangers et d'ennemis mortels et s'ils ne devraient pas, eux aussi,

éprouver le même besoin de recourir à des divinités supérieures ? Pourquoi ne le font-ils pas ?

Si la religion était un atavisme ancestral, elle devrait exister d'abord chez les animaux dont l'homme descend, selon la thèse matérialiste, et aller en diminuant progressivement jusqu'à l'homme moderne, pour s'éteindre tout à fait dans les individus les plus remarquables. Or, au contraire, elle est aussi florissante que jamais dans la société contemporaine et elle est loin d'avoir été absente chez les personnalités les plus considérables de tous les temps, témoins les Newton, les Copernic, les Kant, les Crookes, les William James, les Pascal, les Pasteur, etc.

D'aucuns l'attribuent à une nécessité de la vie sociale. « Le besoin de conserver la société, disent-ils, a obligé les premiers hommes qui se sont réunis en groupe, à recourir à des concepts religieux, afin de faire respecter l'ordre, d'empêcher les violences et les abus, en secouant devant les consciences apeurées le spectre des châtiments divins. » Or, pour que les premiers hommes qui auraient imposé les concepts religieux aient pu le faire, il eût fallu, d'abord, qu'ils en inventassent l'idée. Nous avons déjà exposé que l'homme n'a jamais rien trouvé qui ne fût déjà. Comment aurait-il créé la notion d'êtres spirituels, de forces d'un ordre supérieur à la matière, si ces êtres et ces forces n'existaient pas ?

Peut-on admettre qu'après avoir cru lui-même à son invention fantaisiste, il l'ait imposée à des centaines de générations jusqu'à nos jours ; qu'une telle foi, basée sur un mensonge, ait produit tant de choses dans le monde, provoqué tant de sacrifices allant jusqu'au martyre, et inspiré toutes les législations humaines ?

Tout ce qui n'est pas fondé sur la vérité périt plus ou moins rapidement. Les vieilles superstitions, les mensonges, les fables des vieux âges, se sont évanouis. Ce n'étaient que des déguisements divers de la réalité, mais la vérité, elle, demeure. Le sentiment religieux, basé sur des réalités supérieures, résiste victorieusement et, quelque différentes que semblent être les diverses formules

qu'il revêt, il puise constamment sa sève dans un fonds de vérité éternelle.

D'ailleurs, il suffit de rentrer en soi-même et de considérer, quelques instants, les concepts de liberté, de justice, de sacrifice de soi, d'abnégation, de dévouement, de charité, de pitié, etc., pour se convaincre absolument que ces notions représentent quelque chose de plus élevé que le simple égoïsme. Quoi que l'on fasse et quoi que l'on argue du mécanisme universel et de l'illusion humaine sur ces données, il n'en restera pas moins la certitude que la vertu (fût-elle basée sur une illusion) est supérieure au vice et la beauté artistique, littéraire, ou morale à la simple satisfaction des convoitises personnelles. Aucun athée ne pourra le nier, car, dès qu'il rentre en lui-même, cette vérité s'impose irrésistiblement à lui ; il aura beau dire que tout cela n'est que mensonge, il ne pourra s'empêcher de s'avouer à lui-même que cette illusion est plus belle que la réalité physique.

Comment cela serait-il possible si c'était vraiment une illusion ? Est-ce que le néant peut dépasser l'être et le mensonge la vérité ? Comment expliquer cette supériorité indéniable des aspirations idéales dans un monde qui ne serait que pur mécanisme, dépourvu de toute valeur morale ou autre étrangère à la matière ?

Un athée, même convaincu, serait le premier à s'indigner devant une trahison ou une lâcheté quelconque et, cependant, d'après sa doctrine, ce sont simplement des actes mécaniques comme les autres et nullement répréhensibles. Ceci ne l'empêcherait pas de protester énergiquement, si on l'accusait de déloyauté ou de corruption.

On voit que les matérialistes sont acculés à une contradiction de tous les instants ; aussi, les plus sincères avouent que la vie des athées convaincus est impossible. Voici textuellement les déclarations de l'un d'entre eux, bien connu par ses nombreux écrits sur le sujet : « Sans « posséder l'idée de justice, dit M. Le Dantec, dans son « livre « *l'Athéisme* » (page 99), l'idée de mérite, l'idée de « responsabilité, qui sont les principaux mobiles des ac-

« tions humaines, comment un homme peut-il vivre ? Je « crois qu'il ne peut pas vivre. » Et plus loin, dans le même ouvrage (pages 112 et 113), il ajoute : « Dans une so- « ciété dont tous les membres seraient de purs athées, al- « lant jusqu'au bout des conclusions logiques de leur « athéisme, la conscience morale de chacun perdrait toute « valeur en tant que sentiment social ; chaque athée se « soumettrait aux ordres de sa conscience pour le seul « plaisir de sa satisfaction personnelle, mais les croyan- « ces de ses voisins ne lui imposeraient pas de devoirs : « une telle société, formée exclusivement d'athées, fini- « rait, naturellement, par une épidémie de suicide anes- « thésique. »

Voilà la conclusion à laquelle est réduit un des athées les plus convaincus du siècle, à cause de la sincérité même de sa conviction : « Une société formée exclusivement d'athées finirait naturellement, par une épidémie de suicide anesthésique ! »

En effet, pourquoi vivre, si nous sommes jetés par le hasard ou la nécessité aveugle dans un univers sans entrailles qui s'ignore lui-même et qui, de toute éternité, s'agite stupidement sans savoir où il va ? Puisque nous ne survivons pas à la mort de notre corps, cet événement, qui doit avoir lieu fatalement pour nous, ne doit-il pas être considéré comme déjà arrivé au regard de l'éternité ? D'où il suit que nous serions pur néant. Alors, pourquoi travailler, pourquoi s'attacher, pourquoi faire un effort, un mouvement quelconque ? Tout cela serait vain. Vous, écrivains athées, pourquoi avez-vous publié vos ouvrages ? Si vous étiez convaincus de vos théories, il fallait mourir en silence et ne pas essayer d'infliger à vos frères, les mêmes causes de tristesse et de désespoir ! Vous n'êtes vraiment pas logiques.

Travailler pour servir l'humanité ! Au regard de l'athée, voilà encore une chose bien vaine, car l'humanité, elle aussi, après s'être agitée pendant une certaine durée (déjà écoulée au point de vue de l'éternité), disparaîtra à

tout jamais, avec tout le système solaire. Qu'importe donc, durant cette partie minuscule du temps, la façon dont elle aura vécu ! Ce qui est destiné au néant n'est-il pas déjà le néant ?

Nous nous demandons si une pareille doctrine qui conduirait logiquement et fatalement au suicide et au désespoir, peut être une doctrine de vie et de vérité ? Heureusement, les athées ne sont pas conséquents avec eux-mêmes et malgré leur théories desséchantes, ils s'attachent à la vie et donnent parfois l'exemple des plus hautes vertus. « Leur erreur est bien excusable, nous disait un ami : ils proclament ce qu'ils voient et nient le monde de l'esprit parce qu'ils ne le voient pas encore. » Leur doctrine étant une doctrine de mort, pour en comprendre l'erreur, ils n'auraient qu'à jeter un regard autour d'eux ; ils verraient partout la vie s'épanouir et manifester une harmonie intrinsèque et souveraine, inconciliable avec leur théorie du mécanisme aveugle. Les idées et les aspirations morales de l'humanité, radicalement inexplicables suivant leur système, comme nous l'avons vu, les convaincraient de l'existence, dans l'homme, d'un principe supérieur, siège des dites idées et aspirations.

Est-il vraiment besoin, d'ailleurs, de chercher des preuves de la réalité de ce principe supérieur ? Ne le sentons-nous pas au fond de nous-même, et, à chaque instant, n'y a-t-il pas conflit entre ce principe et les bas instincts de notre nature ? Comment expliquer cela dans l'hypothèse moniste ? Du moment que la nature est une et qu'elle est notre tout, que notre être est constitué de cette énergie matérielle dont proviendraient toutes les forces qu'il y a en nous, quelle est donc la raison de ce perpétuel antagonisme entre la passion et le devoir ? Dans les grandes âmes, la lutte revêt, parfois, une intensité telle qu'elle suscite des drames poignants et qu'elle a inspiré, comme on sait, les plus célèbres tragédies. Si elle existe dans l'homme et si elle devient d'autant plus vive qu'il s'élève comme caractère, c'est évidemment qu'il y a en lui double

nature ; ou, pour parler plus exactement, c'est qu'il est, par essence un principe spirituel, enfermé dans une prison physique dont il cherche à se dégager.

Et qu'on n'essaye pas de nous expliquer cet effort pour l'affranchissement, en l'attribuant à l'égoïsme humain qui mâte certaines convoitises ou se prive de quelques plaisirs, afin d'en avoir de plus grands dans une vie à venir. Ce raisonnement se soutiendrait, si c'était pour le corps que ces satisfactions supérieures et futures étaient promises, car on comprendrait, alors, que, pour les obtenir, il renonçât à d'autres jouissances immédiates estimées moindres. Non, aucune compensation n'est promise au corps ; ces joies sont destinées à l'âme et elles sont annoncées d'autant plus hautes qu'on se sera davantage dépouillé de toute attache corporelle.

Or, selon les déterministes, le corps n'est-il pas tout l'être humain ? Concluez s'il est logique d'admettre que cet agrégat de matière aille contre toutes les lois naturelles dont il est issu, contre ses instincts les plus violents, dans une résistance et une lutte qui le conduisent parfois à l'épuisement et à la mort, et cela, non pas dans l'espoir d'avoir, pour lui-même, plus tard, de plus grandes jouissances ; mais simplement dans le but de les procurer à un principe spirituel hypothétique, *antagoniste du corps* et qui ne peut vivre et s'épanouir que par la mortification de ce dernier !

Vous avouerez que c'est, tout de même, supposer à cet organisme matériel, privé cependant de liberté, un esprit de sacrifice tel qu'il serait tout à fait inconciliable avec le système moniste, car ce serait du pur renoncement sans espoir de récompense en retour ! Or la thèse déterministe ne s'accorde pas avec une telle abnégation désintéressée qui suppose, nécessairement, le libre arbitre, tandis que, selon elle, tout est régi mécaniquement et par l'utilité.

Non, ces sacrifices ne sont pas consentis spontanément par le corps charnel et, dans l'hypothèse matérialiste, on ne comprendrait absolument pas qu'il y consentît : ce se-

rait un déni à toute loi biologique qu'un organisme se refusât, volontairement, à la satisfaction de ses appétits ; il est obligé de les apaiser au contraire. Si, dans l'homme et surtout chez les plus nobles spécimens, ce même corps, ailleurs asservi à ses instincts, consent à les voir briser, n'ayant d'autre perspective pour lui-même que l'affaissement et la douleur, ce n'est certes pas par calcul qu'il s'y résigne. C'est qu'il y est contraint et forcé par le principe supérieur en voie d'émancipation et parvenu déjà à dominer les sens.

Tout homme digne de ce nom connaît ce perpétuel combat, mais les héros et les saints que l'histoire mentionne, les grands serviteurs de l'idéal en sont l'illustration la plus haute. Pour peu qu'on étudie leur vie, on se persuade qu'ils étaient parvenus à une telle domination de leur corps, que les attraits de la matière n'existaient plus pour eux ; tous leurs vœux tendaient à s'en affranchir définitivement. Ce qui charme et séduit le vulgaire, les plaisirs, les richesses, les vanités, leur faisaient horreur, leur seul idéal étant la vérité.

Comment admettre que de tels êtres soient de simples organismes asservis aux lois de l'instinct ? Leur exemple seul ne prouve-t-il pas péremptoirement le libre arbitre de l'homme dû à l'existence, en lui, d'un principe supérieu à la matière ?

§ II. — *Attribut de conscience*

En confondant l'Etre universel avec l'énergie matérielle, les déterministes lui refusent, par là même, non seulement la liberté, mais aussi la conscience et la pensée. Et quand on leur fait remarquer que l'homme et les animaux sont pourtant conscients, ils répondent que cette faculté est un produit localisé chez ces êtres et sécrété, ainsi que la pensée, par le cerveau. C'est un résultat de la sélection naturelle et du jeu des actions et réactions purement phy-

siques, poursuivi durant les longs siècles écoulés jusqu'à l'apparition de la vie animale sur notre planète.

Et la preuve en est, ajoutent-ils, que si le cerveau subit une lésion, s'il est soumis à l'action d'un narcotique ou d'un anesthésique quelconque, la pensée s'éclipse ou divague. Encore en formation chez l'enfant et l'adolescent, elle acquiert toute sa vigueur à l'âge viril, puis décline et devient débile avec l'arrivée de la vieillesse, etc.

Avant de passer au fond de la question, répondons, tout de suite, à ce qui précède : Le cerveau est l'organe de la pensée : quand il est dérangé ou usé, il est tout naturel que l'expression de celle-ci se fasse mal.

Il en est du cerveau comme d'un instrument de musique : quand il est désaccordé, le meilleur virtuose du monde n'en saurait tirer une bonne exécution. Mais fût-il en parfait état, pourrait-il jouer tout seul et produire, sans l'action de l'homme, des sons harmonieux ? Non, n'est-ce pas ! Cependant la thèse matérialiste revient à dire cela. « C'est le cerveau, affirme-t-elle, qui sécrète la pensée, puis- « que sans cerveau, point de pensée ». C'est comme si l'on disait : « c'est l'instrument de musique qui crée l'harmonie, puisque sans lui point d'harmonie ! » Qui ne voit le défaut d'un tel raisonnement ? Un chef-d'œuvre de peinture existe dans la pensée de l'artiste, avant qu'il ne l'exprime sur un tableau, et d'une manière bien plus parfaite. Peut-on dire que ce sont les diverses couleurs mélangées sur la toile qui ont produit l'œuvre d'art ? Néanmoins, sans cette toile et ces couleurs, nous n'en aurions aucune connaissance. C'est ainsi que le cerveau et le système nerveux qu'il commande sont nécessaires à l'expression de la pensée, sur notre plan physique, mais non pas sur le plan même de la pensée, invisible pour nous à présent.

Quand un homme médite, quelle notion aurions-nous de sa méditation, s'il ne l'exprimait pas par des signes écrits que nous pouvons lire ou par des mots sonores que la vibration de l'air transmet à nos oreilles ? Supprimez

ces intermédiaires matériels et nous serions tentés de dire : « Cet homme ne pense pas », quand, en vérité, il pense, mais manque du moyen de manifester la pensée. C'est ainsi que celle-ci s'exprime mal quand le cerveau est dérangé ou amolli, ce qui est bien compréhensible.

Abordons maintenant le fond du problème. Selon la thèse moniste, comme nous l'avons vu, la conscience serait une manifestation accidentelle de certains êtres organisés, surgie au cours de l'évolution et qui peut, dans un nouveau cycle évolutif, être perdue à jamais, car elle n'est pas une propriété inhérente à la matière. Remarquons que les athées sont obligés de soutenir que celle-ci est inconsciente, sans quoi, ils ne seraient plus athées mais déistes. En effet, une énergie éternelle et qui serait douée de pensée serait nécessairement libre aussi, du moment que, consciente, elle pourrait concevoir la liberté et, infinie et énernelle, agir selon sa volonté propre. Un tel être serait Dieu et non l'énergie matérielle. Aussi les déterministes soutiennent-ils, en général, que cette dernière est aveugle. Qu'ils nous expliquent, alors, l'éclosion de la conscience chez l'homme et les animaux. A-t-elle surgi, tout à coup, comme un éclair du sein d'une grande nuit, dans laquelle l'Univers, dans son ensemble, serait éternellement plongé ? Et si la pensée est localisée dans le cerveau, les cellules nerveuses cèdent-elles le précieux rayonnement à celles qui prennent incessamment leur place, grâce au torrent circulatoire qui renouvelle, en peu d'années, tous les tissus ?

Peut-on admettre que la cellule, aveugle avant d'entrer dans la substance cérébrale, devient consciente par le fait de cette entrée, puis reperd sa clairvoyance, une fois éliminée du cerveau ? Il serait absurde de le soutenir, car, d'après les athées, la vie cérébrale se réduit à de simples réactions physico-chimiques. Or, de telles réactions mécaniques, par définition même, ne sont pas capables de créer la conscience dans une cellule qui en est dépourvue. Cette création serait le miracle le plus inexplicable. Aussi les

savants matérialistes qui ont abordé ce problème ont-ils reculé devant une pareille affirmation.

M. le Dantec par exemple, malgré son athéisme foncier, n'a fait aucune difficulté d'admettre que la conscience n'a pas pu surgir brusquement et devenir, tout d'un coup, une propriété de la matière, dès que celle-ci est entrée dans un organisme vivant. Il a conclu de là que toute matière, inorganique ou organique, est consciente. Il y a, dit-il, en elle, des éléments de conscience qui, réunis dans un corps vivant, donnent l'illusion d'une conscience unique... (1)

Et il n'a pas cru si bien dire ! Une vue plus profonde des choses montre, en effet, que chacune d'elles a un fond d'idée ; ou, pour mieux dire, que le monde réel est en un sens spirituel et que l'apparence matérielle que nous voyons n'en est que le reflet extérieur et périssable.

Il faut reconnaître que ce problème de la pensée est absolument insoluble pour la thèse athéiste dont le dogme principal est le mécanisme aveugle de la force universelle. L'homme et les animaux étant une des manifestations de cette force, d'où leur pourrait venir la conscience que nous constatons en eux ? Jamais on ne pourra répondre, d'une manière convaincante, à cette question.

N'est-il pas absurde de concevoir un être éternel (qui serait l'énergie matérielle) existant par lui-même et cependant aveugle, ignorant sa propre existence ?

Le concept d'un être existant par lui-même, ainsi que nous l'avons analysé dans la première partie de cette étude, ne peut s'appliquer qu'au principe même de toute existence, de toute connaissance, de toute pensée, de telle sorte qu'il ne soit pas possible à l'intelligence de se demander, à propos d'un tel être : « mais comment donc existe-t-il ? » Un tel être ne serait donc pas seulement pensant, mais la cause de toute pensée, la Pensée même. Il ne peut par conséquent pas être la matière. Nous pouvons, à bon

(1) Voir le *Problème de la Mort et de la Conscience universelle*, édit. de 1917. — Flammarion, Paris. (Pages 117 et suivantes.)

droit, dénier à celle-ci toute réalité en soi, son existence ne s'expliquant pas par elle-même. Elle n'est que relative et appelle nécessairement un Absolu qui existe par lui-même.

En effet, si l'énergie matérielle était l'être en soi, elle devrait se connaître et connaître toutes choses sorties d'elle. A un être ou à une force — comme vous voudrez l'appeler — qui, non seulement serait réelle, mais qui constituerait l'étoffe même de toute réalité, il nous semble que rien ne devrait être caché ; aucun arcane, aucun mystère ne pourrait résister à un tel être, car toutes choses le reconnaîtraient pour leur auteur ou leur essence.

Or, non seulement l'énergie matérielle s'ignore elle-même, selon les déterministes, mais les êtres issus d'elle, qui, par un hasard heureux, seraient parvenus à la connaissance et à la conscience, ne réussissent pas non plus à la comprendre. Malgré toutes les recherches scientifiques de ces deux derniers siècles, malgré tous les microscopes, les télescopes, les analyses spectrales, les analyses chimiques, etc., etc., on n'est pas encore parvenu à définir l'essence de la matière ou de l'énergie.

C'est cette même énergie cependant qui, d'après la thèse athéiste, constitue l'homme et sa faculté de savoir. Comment donc n'arrive-t-elle pas, au moins en lui, à se connaître elle-même ? Puisque, en lui et par suite de l'évolution, elle aurait acquis cette faculté de comprendre, comment ne se comprendrait-elle pas en premier lieu, elle qui serait pourtant le tout, l'essence de la réalité ?

L'homme est le roi du monde. Et cependant que sait-il ? Il se demande anxieux : « qui suis-je, d'où viens-je, où vais-je ? » et sa raison ne lui donne aucune réponse satisfaisante. A son tour, si elle pouvait penser, l'énergie matérielle, dont on veut faire l'être infini, devrait se demander à chaque instant : « Mais que suis-je ? Quelle est mon essence, mon origine ou ma fin ? » Mystère !

Est-ce logique que l'être en soi, unique et éternel soit, pour lui-même, un objet de mystère ? Non, ce n'est pas

logique. Ceci ne peut être admis que d'un être qui doit sa vie à une cause indépendante de lui-même, qui n'est, pour ainsi dire, pas responsable de son être, lequel serait créé par un autre. On comprend qu'un tel être s'ignore, parce qu'il est passif, il est un simple reflet ; il n'est pas essence créatrice. C'est le tableau d'art par rapport au maître qui l'a dessiné : le tableau ne sait rien de sa propre existence ; c'est le peintre seul qui connaît la raison d'être de chaque trait, de chaque couleur, parce que c'est son œuvre.

De cette manière on s'explique pourquoi l'énergie matérielle est mécanique et aveugle, c'est parce que, étant simplement une projection passagère de l'être et non l'Etre, elle est passive ; c'est une force créée et non créatrice.

Ceci nous semble également justifier le mélange d'ignorance et de savoir, d'ombres et de clartés qu'il y a dans l'homme ; les premières viennent de l'influence de la matière et les secondes, les clartés, des intuitions de la conscience qui le relient avec la grande Lumière.

Nous sommes ici-bas dans la position de quelqu'un qui se trouverait aux abords les plus éloignés d'un temple magnifique dont il ne verrait que les murs et l'enceinte du dehors. Pour en connaître les trésors cachés, il devrait pénétrer jusqu'au sanctuaire intérieur.

Le visiteur qui entrerait dans une des salles annexes d'une immense usine, serait bien téméraire, s'il prétendait, de là, en saisir tout le fonctionnement : il verrait des roues qui tournent, des courroies qui s'agitent en tous sens et auxquelles il ne comprendrait rien. Pour avoir une idée réelle de l'ensemble, ne lui faudrait-il pas plutôt aller jusqu'au bureau de l'ingénieur en chef et examiner ses plans ?

Il en est de même de nous ici-bas : nous sommes à la périphérie extérieure des choses et c'est pourquoi nous n'en saisissons pas l'essence.

Des considérations que nous venons d'esquisser et auxquelles une méditation suivie donne une force de persuasion que notre pauvre plume ne saurait rendre, il résulte que la matière n'est pas l'être en soi.

Comment peut-elle donc s'appeler la Réalité ? Est-il permis de désigner ainsi quelque chose qui passe, après une durée plus ou moins longue, quelque chose qui n'est qu'une forme en perpétuelle transformation ? La science n'établit-elle pas, aujourd'hui, que par la radio-activité ou le rayonnement, l'énergie se perd constamment et que la matière tend lentement mais sûrement vers la désintégration totale ?

Toutes choses physiques sont en voie de disparition. Ce soleil gigantesque qui nous éclaire n'existait pas, il y a quelques millions de siècles ; il ne sera plus dans quelques millions d'autres. Et ainsi en est-il de tout le reste.

Nous ne concevons les objets matériels qu'à l'aide de nos sens, au témoignage desquels nous nous rapportons aveuglément ; or ils ne nous transmettent que des vibrations de fréquence variable. C'est ainsi que la solidité, la résistance, la couleur, le son, la forme, etc., n'existent que d'une manière toute relative et ne sont pas inhérents aux choses ; ils sont plutôt en nous-mêmes et répondent à des sensations de notre part. Les sons audibles, par exemple, correspondent à des vibrations variant de 15 à 36.000 par seconde ; pour les couleurs visibles, le chiffre est considérable et oscille entre 458 et 727 trillions et ainsi de suite.

On voit que, dans l'univers physique, tout se réduit à des nombres. Or le nombre et ses lois qui sont l'harmonie intérieure de notre monde, peuvent-ils être attribués à une énergie aveugle ? Ne supposent-ils pas nécessairemnet l'action d'une Intelligence ?

Ce n'est donc pas vers les sciences dites naturelles que l'homme, assoiffé de vérité supérieure, doit se tourner pour trouver un apaisement à ses légitimes préoccupations. Nous reconnaissons, certes, la grande utilité de ces sciences et les progrès qu'elles ont fait faire à la civilisation matérielle ; nous vénérons les savants qui les cultivent. Nous affirmons, cependant, que toute chose n'est belle et utile que dans son cadre.

Tant qu'il s'agit d'élucider les lois du monde physique, ces sciences sont nécessaires. Ce qui est une erreur, c'est d'en vouloir étendre arbitrairement le rôle et la portée, en essayant, à tout prix, de leur faire expliquer toute la synthèse de l'Univers. Celui-ci n'est pas que matière.

On sait combien les hypothèses dites scientifiques sont incertaines et comment elles évoluent d'époque en époque. Nous devons donc légitimement les suspecter. Nous pouvons même douter, à la rigueur, de la réalité du monde extérieur, car il se pourrait que nous fussions le sujet d'une illusion persistante. Une fois éveillés, les objets de notre songe de la nuit disparaissent avec le sommeil. C'est ainsi que quelques-uns ont pensé que la vie était un rêve et que le monde n'avait aucune réalité.

Sans aller si loin, nous affirmons toutefois que le physique n'est qu'apparence et que c'est pour cela que nous n'en avons qu'une connaissance approximative et toujours sujette à modification.

Notre raison n'admet d'une façon certaine que ce qui est pleinement intelligible pour elle. Ce qu'elle ne comprend qu'imparfaitement, elle ne l'accepte que sous réserve d'une explication ultérieure et complète. Voici une pierre ; nous la voyons, nous la touchons, oui, mais notre intelligence n'est pas satisfaite pour cela. Elle cherche à connaître son origine, sa formation, sa nature intime, la cause et le but pour lesquels elle existe. Tant que nous n'avons pas compris tout cela, nous n'admettrons la réalité de la pierre en question que d'une manière toute provisoire, jusqu'à ce que nous ayons examiné, par exemple, si nos sens ne sont pas abusés. Pour l'admettre d'une manière absolue, il faudrait que nous ayons tous les éclaircissements énumérés plus haut, que nous en saisissions le pourquoi et le comment.

Une chose dont l'existence n'aurait aucune justification possible, dont ni elle-même ni aucun autre être ne connaîtrait le pourquoi ni le comment, ne peut pas être. Il n'y a que l'intelligible qui soit, bien que sa compréhension puisse échapper à notre conscience actuelle.

Cette analyse nous démontre, au point de vue de leur classement, la supériorité des réalités intellectuelles et spirituelles sur celles de l'ordre physique. Les premières sont compréhensibles et se justifient d'elles-mêmes, tandis que les secondes ont besoin d'être expliquées, justifiées. Leur réalité est donc toute relative et précaire et c'est pourquoi notre manière de les entendre se modifie tous les jours.

C'est donc une pure ironie, du point de vue philosophique, que d'appeler réalités, comme on a coutume de le faire, les objets accessibles à nos sens et idéalités, imaginations, les choses spirituelles. Un vue plus profonde renverserait totalement cette manière de s'exprimer. Est-ce que c'est le transitoire qui serait le réel, qui serait l'être, tandis que l'éternel serait le non-être ? N'est-ce pas un contresens d'avancer pareille assertion ?

Et cela devient encore plus frappant quand on réfléchit que les choses matérielles n'ont de réalité pour nous que par la conscience que nous en avons. Les rayons lumineux réfractés par un objet quelconque ont beau arriver à mes yeux, je ne le vois pas, si je suis distrait. Quand on m'anesthésie, on peut m'ouvrir les entrailles et me disséquer la chair, sans que je sente la moindre souffrance, car le sommeil provoqué équivaut au retrait de ma conscience de mon corps physique. L'insensibilité ainsi obtenue est donc loin de pouvoir être invoquée par les matérialistes en faveur de leur thèse, comme ils le font. Elle prouve, au contraire, que c'est la conscience qui est tout, puisqu'il suffit de rendre le corps momentanément inapte à être le siège de la conscience pour qu'il n'existe plus pour elle et qu'on puisse le disséquer sans douleur.

Ainsi notre sens intime représente pour nous toute la réalité : « Je pense, donc je suis » a dit Descartes. Tandis que je peux m'illusionner sur toutes les choses qui m'entourent, y compris mon propre corps, il n'en reste pas moins certain que *je* crois voir ces choses. Il y a donc tout au moins un *je,* un être qui sent et qui pense, de quelque

forme et de quelque nature qu'il soit. C'est ainsi que nous pouvons douter de tout, sauf de notre propre existence.

Il en est de même des autres données de la conscience, c'est-à-dire des vérités appelées évidentes par elles-mêmes, comme par exemple, l'axiome suivant : « deux grandeurs égales chacune à une troisième grandeur, sont égales entre elles », ou cet autre « le tout contient tout ce que contient une de ses parties », etc. Nul ne peut douter de ces données, car elle sont de l'ordre éternel.

Quoi qu'il advienne des observations du monde extérieur et des constatations et découvertes scientifiques de l'avenir, toujours et partout le « tout contiendra ce que renferme une de ses parties », et « deux grandeurs égales chacune à une troisième grandeur, seront égales entre elles ».

Pourquoi cette différence fondamentale entre les données de l'ordre physique et celles de notre sens intime, cette vicissitude des unes et cette fixité immuable des autres ? C'est que les premières nous viennent par les sens qui ne nous transmettent que la forme extérieure et transitoire des choses, tandis que les secondes nous sont fournies par la conscience qu'on a justement appelée « la voix de Dieu en nous ». Elle nous met en rapport avec le centre immuable et universel, avec la Réalité pérenne et absolue.

La matière, dépourvue de liberté et de conscience, n'est donc pas ce Centre ni cette Réalité ; nous devons les chercher ailleurs !

Emile CATZEFLIS.

Enseignement philosophique

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Faculté de Philosophie

ANNÉE 1921-1922

Ouverture des Cours le 3 Novembre 1921

PREMIERE ANNEE

Culture générale. — Cours préparatoire.

I. — Enseignement Philosophique

Cours général de Philosophie. — M. G. Pécoul, docteur en philosophie, maître de conférences : Lundi, Mardi, Mercredi, Jeudi, Vendredi, à 8 h. 1/2.

II. — Enseignement Scientifique

Sciences physiques. — M. G. Gire, licencié ès sciences physiques et diplômé d'études supérieures, chargé de cours : Mardi et Jeudi, à 2 h. 1/4.

Sciences naturelles. — M. A. Briot, docteur ès sciences naturelles, agrégé de l'Université, professeur de physiologie et de biologie à l'Ecole des Sciences : Lundi et Vendredi, à 2 h. 1/4.

DEUXIEME ANNEE

Spécialisation. — Cours de licence et certificats.

Logique. — M. G. Voisine : *Logique des sciences,* Vendredi, à 10 h.1/4.

Ontologie. — M. F. Blanche : *De la relation, de l'action et de la passion, Lundi* à 9 heures.

Psychologie. — M. E. Peillaube, *doyen : La volonté,* Lundi et Samedi, à 4 h. 1/4.

Morale. — M. A.-D. Sertillanges : *Commentaire de la I-IIæ, q. I-V,* Vendredi à 3 h. (1er semestre). — *Questions spéciales,* Vendredi, à 3 h. (2e semestre). — *Questions spéciales,* Mardi à 4 h. 1/4.

Psychologie pédagogique. — M. Jeanjean : Lundi à 10 h. 1/4, et Vendredi, à 5 h. 1/2 (2e semestre). — *Technique de l'Enseignement,* Mercredi , à 5 h. 1/4 (2e semestre).

Histoire de la philosophie ancienne. — M. R. Simeterre : *les Présocratiques et Socrate,* Lundi et Mardi, à 3 heures.

Histoire de la philosophie médiévale. — M. R. Simeterre : *De Philon d'Alexandrie à saint Augustin et saint Thomas,* Samedi, à 3 heures.

Histoire de la philosophie moderne. — M. J. Maritain : *Le problème de la connaissance chez Kant et chez Renouvier,* Jeudi, à 10 h. 1/4. — M. D. Lallement, suppléant : *Intellectualisme et optimisme chez Leibniz et Spinoza* (avec explication du *Discours de Métaphysique* et du Ve livre de l'*Ethique*), Jeudi, à 9 heures, et Samedi à 10 h. 1/4.

Physiologie. — M. A. Briot : *Organes des sens,* Vendredi à 9 heures, (1er semestre)

Biologie. — M. A. Briot : *Principes de biologie,* Vendredi, à 9 heures (2e semestre).

TROISIEME ANNEE

Spécialisation. — Cours de licence, certificats et doctorat.

Ontologie. — M. F. Blanche : *De la vérité et du bien,* Mercredi, à 9 heures (1er semestre). — Explication des textes de saint Thomas (2e semestre).

Théodicée. — M. F. Blanche : *La volonté divine et le gouvernement divin,* Samedi, à 9 heures.

Cosmologie. — M. G. Voisine : *Le continu* (1er semestre). — *L'espace et le temps* (2e semestre), Mardi, à 10 h. 3/4 ; Mercredi, à 10 h. 1/4.

Psychologie. — M. E. Peillaube, doyen : *Questions spéciales,* Jeudi à 4 h. 1/4.

Morale. — M. A.-D. Sertillanges : *La morale et l'économie moderne,* Vendredi, à 4 h. 1/4.

Droit naturel. — M. B. Roland-Gosselin : *La notion de Droit naturel dans l'antiquité grecque,* Mardi, à 5 h. 1/2.

Principes chrétiens du Droit des gens. — M. Y. de la Brière : *Théorie catholique de la juste paix et de la juste guerre,* Lundi, à 5 h. 1/2.

Histoire de la philosophie ancienne, Histoire de la philosophie médiévale, Histoire de la philosophie moderne, Physiologie, Biologie, Psychologie pédagogique, comme en deuxième année.

Examens canoniques. — Les cours de 1re année préparent à l'auditorat ; ceux de 2e année, au lectorat ; ceux de 3e année, à la maîtrise. — Pour le lectorat, comme pour la maîtrise, le programme comporte un cours seulement d'histoire de la philosophie médiévale et un cours d'histoire de la philosophie moderne. — Le cours de M. de la Brière n'est pas matière d'examen.

Certificats de la licence ès lettres philosophie

Les candidats auront soin, dès le commencement de l'année scolaire, de demander au doyen de la Faculté de Philosophie quels sont, dans l'ensemble des cours, ceux qui les préparent directement aux certificats, le programme de cette licence n'étant qu'une *partie* du programme général de la Faculté de Philosophie.

Explication des auteurs du programme par les professeurs d'histoire de la philosophie.

Correction des dissertations, tous les quinze jours, par les professeurs ;

Version latine ou grecque, tous les quinze jours (voir l'affiche de la Faculté des Lettres).

Deux fois par an, tous les étudiants sont convoqués pour faire à l'Institut Catholique, dans les mêmes conditions qu'à l'examen, les diverses compositions portées à leur programme.

Des bulletins semestriels sont envoyés aux parents de l'étudiant sur sa régularité dans les travaux écrits, sur son assiduité aux cours et sur les notes qu'il a méritées.

Les candidats aux différents examens de philosophie peuvent suivre avec profit les cours publics, notamment les *Cours de la Revue de Philosophie,* le Mercredi, à 5 h. 1/4, et le *Cours libre* de M. Pécoul, le Samedi, à 5 h. 1/2.

COURS ET CONFÉRENCES

de la Revue de Philosophie (1)

13e Année 1921-1922

Le Mercredi, à 5 h. 1/4 (*Salle A*), *à partir du* 9 *novembre* 1921

L'homme est-il bon ? Est-il méchant ? Essai sur la nature humaine, par Maxime de Montmorand.

La solution chrétienne du problème relatif à la nature humaine ; le dogme du péché originel. — La solution anti-chrétienne ; Rousseau et le rousseauisme. — Critique des solutions ; les essais d'application de la doctrine communiste, fondée sur le principe de la bonté naturelle de l'homme. — Les essais d'application de la doctrine communiste (suite). — Conclusion.

La collaboration de l'artiste et du théologien, par le R. P. de la Barre.

Les « images symboliques » au service de la Révélation. — Les images ou symboles familiers à l'art chrétien primitif. — Symbolismes familiers à la théologie primitive : le corps mystique du Christ.

Les preuves médicales des guérisons miraculeuses, par le docteur Le Bec, Directeur du Bureau des constatations médicales de Lourdes.

Conditions des preuves exigées par les médecins ; examen de quelques guérisons. — Phénomènes surnaturels ; évolution surnaturelle ; explications cherchées.

L'hybridation et les lois d'hérédité, par Mlle Trouard Riolle.

Le transformisme, par l'abbé Colin et le R. P. Teilhard, professeurs à l'Institut Catholique de Paris.

Le transformisme expérimental (abbé Colin). — Le transformisme d'après la géologie (R.P. Teilhard).

Dispersion de la vie intérieure et médication psychologique, par E. Peillaube, doyen de la Faculté libre de Philosophie de Paris, directeur de la *Revue de Philosophie.*

Dispersion de la vie intérieure. Les Illusions et les hallucinations. — La rêverie, le rêve, le somnambulisme. — Les asthénies. — Médication psychologique. L'utilisation de la volonté pour unifier la vie intérieure. — Quelques méthodes. — La valeur de la vie surnaturelle comme médication psychologique.

Etude de quelques symboles primitifs, par le R. P. de la Barre.

La Colombe, Etude historique de ce symbolisme. — La Colombe, Etude théologique et philosophique.

La technique de l'enseignement, par l'abbé G. Jeanjean, professeur à l'Institut Catholique de Paris.

Du 26 Avril au 31 Mai.

(1) Ces leçons sont *publiques et gratuites.*

COMPTES RENDUS

Charles Boyer, docteur ès lettres. — *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin.* Beauchesne, 1920.

Une théorie lancée, avec modération du reste, par Gaston Boissier en France, et Ad. Harnack en Allemagne, dès 1888, tend à opposer aux *Confessions* les *Dialogues* de Cassiciacum. Ceux-ci nous présenteraient non point un Augustin chrétien, mais un Augustin nouvellement converti au néo-platonisme. Dans sa thèse complémentaire, brillamment soutenue en Sorbonne, le 9 avril dernier, M. Charles Boyer établit avec plus d'ampleur qu'aucun défenseur de la doctrine traditionnelle jusqu'ici, l'accord essentiel des *Confessions* et des *Dialogues*. Loin de contredire celles-là, ceux-ci leur doivent un surcroît, parfois indispensable, d'intelligibilité.

Après avoir indiqué ses sources, à savoir les *Confessions* et les *Dialogues* (p. 7-10), l'auteur en montre la valeur (p. 11-18). Un point hors de conteste, c'est que les *Confessions* constituent un témoignage sincère. Saint Augustin a voulu s'y raconter au vrai. L'importance, le ton calme et religieux du récit, la précision des détails, la date même, s'ils ne « garantissent pas... l'exactitude de tous les faits rapportés dans les Confessions... obligent à étudier cette œuvre comme un témoignage d'une extrême gravité, pour l'histoire de la formation de saint Augustin » (p. 16). Quant aux *Dialogues,* leur date même les recommande, mais ce sont des « dialogues », non des « confessions » ; le dessein principal d'Augustin, n'est pas comme dans les *Confessions* de nous y narrer son histoire. M. Boyer suivra donc « pas à pas le récit des *Confessions,* soucieux avant tout d'en épuiser la lumière »

(p. 18-19). Il fera rayonner à l'occasion sur le texte des *Dialogues*, la lumière des *Confessions*, confrontera les deux récits, et s'il semble y avoir ici ou là conflit, tâchera de ne prononcer que sur examen complet et comparé des sources (p. 19).

Monique avait su dès l'abord, inculquer à Augustin le sentiment qu'il n'y a de salut que dans le Christ (p. 25). Ce sentiment domine et explique son évolution. Au milieu de son inconduite à Madaure, à Tagaste, à Carthage, il garde le souvenir du nom du Christ (p. 30). A 19 ans il lit l'*Hortensius* de Cicéron, y prend le sens et le goût des problèmes de l'esprit, mais ne se livre à aucune des sectes décrites en cet ouvrage, car aucune ne connaît le Christ. Les Manichéens qui se réclament du Christ le captent alors ; ils le retiendront 9 ans, sans jamais le satisfaire pleinement (374-383). Déçu par l'impuissance de Faustus à résoudre ses doutes, il subit à nouveau l'influence catholique. Dès 384, il écoute à Milan le sermon dominical d'Ambroise qui, par sa méthode allégorique, venge l'Ancien Testament des critiques manichéennes (p. 55). Crise de scepticisme (p. 58). Mais son doute n'est que partiel. Il admet la Providence. Or s'il y a une Providence, l'homme peut se sauver. Il ne le peut tout seul. Où trouver le signe du salut et le secours ? Dans l'Eglise catholique, dépositaire de la doctrine du Christ, et dont l'autorité est reconnue un peu partout : « Le salut est dans l'Eglise. Le jour où ce raisonnement a été achevé dans son intelligence, moins d'un an après son arrivée à Milan, et certainement avant sa rencontre avec les néo-platoniciens, Augustin était redevenu catholique. Il avait retrouvé la foi de Monique » (p. 191). Tel est le sens des *Confessions*, conforme aux textes antérieurs et à la doctrine augustinienne, selon laquelle la foi précède l'intelligence.

Augustin croit, mais il lui manque une philosophie de sa foi. Il la trouve dans les livres des néo-platoniciens. A la lumière de sa foi catholique, Augustin médite et s'assimile les théories plotiniennes sur l'Un, l'Intelligence et leurs rapports ; sur la genèse et les degrés des êtres ; sur la purification, moyen pour l'âme de remonter à son Principe. Sans y prendre garde, en interprétant Plotin il le christianise. Dès le début il a rejeté délibérément son polythéisme. Plus tard il rejettera d'autres thèses plotiniennes, mais pour l'essentiel il restera plotinien, à sa manière, c'est-à-dire en chrétien.

Augustin désormais croit et comprend, mais il ne vit

pas encore en conformité avec sa foi. La vanité, les plaisirs, l'ambition le possèdent. Le néo-platonisme qui l'a aidé à voir, ne l'aide pas à agir ; au contraire, il nourrit son orgueil. Il possède le Verbe, mais non le Christ. L'Ecriture alors lui révèle le sens de l'Incarnation et lui inculque l'humilité. Ainsi éclairé, ,aiguillonné de plus par les grands exemples de Victorinus, du grand saint Antoine et de la foule des moines chrétiens, il sent peu à peu sa chaîne s'amincir. Survient le « tolle, lege » providentiel. Augustin lit dans saint Paul l'exhortation à la vie chrétienne parfaite. Il s'y résout à l'instant et pour toujours.

Par son accent, sa précision et sa cohérence ; par sa vérité psychologique, son harmonie avec le passé et avec l'avenir d'Augustin, ce récit des Confessions manifeste son exactitude. Loin de l'infirmer, les textes parallèles des Dialogues ne se comprennent bien qu'à sa lumière.

La thèse de M. Boyer constitue une belle étude d'âme et qui vient à son heure.

Le lecteur se laissera prendre au charme de son style, si naturel et d'une limpidité chaude. Il appréciera la manière sereine et déliée du polémiste. M. Boyer pénètre à l'intérieur de chaque texte important, en épuise la lumière et le fait bénéficier de la clarté de l'ensemble.

L'intérêt du fond est considérable. Intérêt polémique d'abord : la théorie nouvelle prétend savoir mieux que saint Augustin la conversion de ce dernier. Il se serait trompé, lui, sur le caractère, la date, les causes de cette conversion ; aux théoriciens nouveaux serait réservée l'infaillibilité sur ce point. L'auteur fait bonne justice de cette prétention. Et ce faisant, il répond à ceux qui par l'intermédiaire de saint Augustin, font provenir du néo-platonisme les principaux dogmes chrétiens.

Intérêt positif ensuite : en établissant sur le témoignage des *Confessions*, concordant avec les textes antérieurs, que saint Augustin, était revenu à la foi de Monique, avant d'avoir lu les néo-platoniciens (p. 60-77), M. Boyer parvient à déterminer avec une exactitude vraiment nouvelle, dans quelle mesure et de quelle manière le christianisme et le néo-platonisme ont contribué à la formation de saint Augustin. Jusqu'ici, les auteurs catholiques eux-mêmes, s'accordaient à « placer le retour d'Augustin à la foi, après la lecture des néo-platoniciens, mais avant la scène du jardin » (p. 60-61). Cette erreur de date faussait la perspective. Si saint Augustin, avait d'abord été néo-platonicien, on ne s'expliquerait guère, par exem-

ple, que dès le début il ait interprété Plotin en chrétien. Sur ce point comme sur plusieurs autres, M. Boyer vient de fournir aux interprètes de saint Augustin des clartés précieuses.

Blaise ROMEYER.

W. R. Sorley — *A History of English Philosophy*, un vol. in-8° de 280 pages. Cambridge University Press, 1920.

Les chapitres consacrés à la philosophie anglaise dans la monumentale *Cambridge History of English Literature* avaient, dès leur apparition, attiré l'attention de nos anglicistes ; ils méritaient d'être refondus et reproduits à part à l'usage des philosophes. Aussi sommes-nous heureux de saluer la publication de cette histoire de la philosophie anglaise, qui, avec l'excellent ouvrage de M. James Seth, *English Philosophers and Schools of Philosophy*, comble une lacune et fournit aux spécialistes comme aux étudiants un très utile instrument de travail. Les grandes histoires de la philosophie moderne écrites en allemand (Kuno Fischer, Windelband, Falckenberg, etc...) ne font qu'une très petite part à la pensée anglaise ; seuls sont retenus les grands noms de Bacon, de Hobbes, de Locke, de Berkeley et de Hume ; Hœffding a étudié plus sérieusement la pensée britannique, mais il faut reconnaître que, d'une façon générale, le terme « philosophie anglaise » évoque trop souvent le souvenir d'un empirisme étroit, d'un réalisme terre à terre, d'un utilitarisme moral ou, — pour ce qui concerne les contemporains, — d'un pragmatisme outrancier. Que l'évolution de la pensée anglaise soit infiniment plus complexe et plus nuancée, c'est ce que n'ignorent pas quelques spécialistes ; c'est aussi ce que tous les lecteurs de M. Sorley apprendront. Nous ne possédons en France aucun ouvrage d'ensemble sur la pensée britannique ; de bonnes monographies dues à MM. Lyon, Ollion, Penjon, Halévy nous renseignent sur certaines doctrines ; aucun de nos historiens n'a embrassé dans sa totalité le développement de la pensée anglaise. A cet égard, le nouvel ouvrage de M. Sorley comble une lacune et mérite d'être recommandé au public français.

Il y a deux façons d'écrire l'histoire de la philosophie. On peut, à la manière de Hegel et de beaucoup d'Allemands, considérer l'histoire comme le déroulement d'une dialectique nécessaire ; les diverses étapes de ce dévelop-

pement représentent autant de démarches qui préparent peu à peu la solution définitive, elles convergent vers une philosophie, — celle de l'auteur et de l'école à laquelle il se rattache. On interprète alors les philososphes que l'on étudie en fonction d'une doctrine définie ; on est tout naturellement porté à négliger leur individualité. Ou bien, on se place au point de vue même des philosophes dont on écrit l'histoire ; on s'efface devant eux ; on définit avec eux leurs problèmes et leurs méthodes ; on a le souci de leur originalité et de leur filiation historique. C'est cette seconde méthode que M. Sorley a adoptée. Son objet a été de « retracer l'histoire de la philosophie en Grande-Bretagne à partir de l'époque où l'on commença à traiter en anglais les questions philosophiques jusqu'à la fin du règne de Victoria ». Cette histoire commence en 1605, avec la publication de l'*Advancement of Learning* et s'achève avec nos contemporains, Bradley, Bosanguet, Adamson. Les grands noms, les « *leading writers* » de la pensée britannique sont naturellement étudiés en détail, mais ils ne surgissent pas isolés, détachés de leur contexte historique ; une place importante est faite aux penseurs de second ordre, à ces écrivains, aujourd'hui peu connus, qui continuent des traditions anciennes ou préparent timidement de nouvelles orientations. Il est particulièrement intéressant, par exemple, après avoir lu le chapitre consacré à Bacon, d'étudier Herbert de Cherbury et les tendances platoniciennes et mystiques que représentent Henry More, Ralph Cudworth, John Smith, Culwerwel, Glanvill et qui, à bien des égards, annoncent Berkeley et le platonisme de la *Siris*. Ces « *poetae minores* » sont groupés autour des grands représentants de la pensée anglaise et forment leur escorte spirituelle. Ils restituent à l'histoire toute la complexité de ses tendances, la variété de ses mouvements et nous aident à corriger l'impression un peu trop simpliste et « unilatérale » qui nous vient d'une étude superficielle des grands empiristes.

Ce qui caractérise en général les penseurs anglais, c'est leur défiance vis-à-vis des systèmes. « De Hobbes à Herbert Spencer, il n'y a pas un seul écrivain d'importance qui ait essayé d'embrasser complètement tout l'univers de la pensée de son point de vue et qui l'ait exprimé dans un système. » De là, la force et aussi les lacunes de cette philosophie. Les grands penseurs anglais sont aussi peu que possible des « professionnels ». Beaucoup sont des hommes d'action,, des théologiens, des savants, des hom-

mes politiques qui ont le plus vif intérêt pour les problèmes éternels de la pensée. La technique logique manque parfois à ces honnêtes gens ; ils restent personnels, individualistes et ne se rattachent pas volontiers à une école. Précisément parce qu'ils sont peu systématiques, ils laissent leurs idées se développer, ils provoquent les critiques et sont eux-mêmes des critiques très lucides. Beaucoup sont de grands « essayistes », qui ont touché librement aux grandes questions de morale, de politique, de métaphysique et de religion. Ils allient, plus souvent qu'on ne le pense, l'empirisme et le rationalisme, la croyance morale et religieuse à l'esprit critique et à l'audace spéculative ; ils sont très loin d'être tout d'une pièce ; dans leur amour du concret, du réel, de l'individualité se retrouve l'une des tendances fondamentales de l'esprit national.

Un appendice bibliographique, sous forme de table comparative, a été dressé par M. Sorley. On y trouvera par ordre chronologique, les principales œuvres des philosophes anglais et les dates des grands événements historiques contemporains de ces œuvres. Une bonne bibliographie et un index des noms cités facilitent les recherches.

E. D.

Ugo Spirito. — *Il Pragmatismo nella filosofia contemporanea*, un vol. in-16, de 22 pages ; Bibliothèque « La Pensée Moderne », Vallecchi, éditeur, Florence, 1920.

L'auteur de cet essai critique s'est proposé de montrer toute la signification historique du pragmatisme, et par conséquent d'en dégager les éléments vivants des parties mortes et infécondes. Si, d'après M. Spirito, il est incontestable que le pragmatisme a finalement échoué dans sa tentative de nous donner une théorie de la connaissance, il n'en faut pas moins reconnaître qu'il a constitué une réaction nécessaire contre une philosophie trop étroite. Ce mouvement de pensée se situe très exactement comme une protestation du sujet, de l'individu concret contre l'empirisme traditionnel et contre l'intellectualisme absolutiste. L'empirisme classique nie la réalité du sujet parce qu'il le résout en une série d'états de conscience, de sensations passives ; mais l'intellectualisme de Green et de ses successeurs aboutit aux mêmes résultats ; ne finit-

il pas par absorber l'individu dans une pensée absolue, dans une conscience intemporelle qui supprime toute existence personnelle ? Le pragmatisme est la révolte subjectiviste contre un objectivisme abstrait, et cette protestation était nécessaire ; aux philosophes qui faisaient dériver le sujet de la connaissance de l'objet, il oppose sa conception du sujet qui fait la connaissance et la vérité ; à l'être il oppose le devenir, à la vérité indépendante, existant en elle-même, il substitue une vérité humaine, qui se fait et se produit dans la conscience particulière et que garantit sa valeur pratique. Il est pourtant impossible de s'arrêter là. « S'arrêter au pur devenir, sans en rechercher la raison, cela signifie que l'on renonce aux problèmes vraiment philosophiques... Jusqu'à un certain point, le pragmatiste est logique : il renonce à la philosophie ». De là vient la contradiction profonde et vraiment tragique qui caractérise le pragmatisme : à la tendance sceptique, on joint le plus impérieux des dogmatismes : La « volonté de croire » est trop souvent le nom de cette pensée, toute imprégnée de scepticisme, mais qui, désireuse de certitude et affamée d'idéal, se refuse à aller jusqu'au bout.

La première partie de cet ouvrage étudie les antécédents historiques et les doctrines du pragmatisme anglo-saxon. La deuxième est consacrée aux formes diverses que les tendances pragmatistes ont revêtues en Europe : la critique de la science (Mach, Boutroux, Poincaré, Duhem), le pragmatisme limité de Bergson et la philosophie religieuse de M. Le Roy. En définitive, M. Spirito condamne le pragmatisme qui n'a pas su « résoudre l'antinomie » du sujet et de l'objet, du devoir et de l'être, de l'intellectualisme et de l'anti-intellectualisme. Le pragmatisme voulait avant tout nous donner une morale, une philosophie de l'action : il n'y a pas réussi. « Une philosophie qui ne peut nous donner une morale, qui ne réussit pas à préciser la différence entre le particulier et l'universel, et, renonçant à ce dernier, supprime l'idée du devoir, n'est pas et ne peut pas être une vraie philosophie. »

D.

W. Riley — *Le Génie Américain*, traduit de l'anglais par E. Renoir, avec une préface de M. H. Bergson, un vol. in-16, de 172 pages. F. Alcan, Paris 1921.

Ce recueil de conférences faites en Sorbonne par M. W. Riley, professeur à Vassar College intéressera à des degrés

divers le philosophe, le psychologue et l'historien de la civilisation. L'auteur passe en revue, en suivant l'ordre chronologique, quelques-uns des types de mentalité les plus caractéristiques du génie américain : il étudie successivement l'esprit puritain, les quakers, le libéralisme intellectuel et politique représenté par B. Franklin et Jefferson, l'idéalisme démocratique chanté par Walt Whitman, l'action politique et sociale de Lincoln et de Roosevelt, enfin, la philosophie de William James. Ces diverses silhouettes psychologiques sont bien dessinées et se détachent sur leur fond historique. M. Bergson, qui présente le volume au public français, s'attache à faire ressortir les analogies de l'esprit américain et de la pensée française ; il indique d'un mot les tendances constantes du génie national des Etat-Unis : optimisme actif, amour de la liberté, de la justice, démocratisme ardent « de teinte légèrement mystique ». — L'étude consacrée à James intéressera particulièrement les philosophes. On comprend mieux le pragmatisme et le pluralisme quand on le rattache à son milieu historique, quand on le voit sortir de la tradition de pensée et d'action qui caractérise la mentalité américaine. La langue de M. Riley est alerte, vive et pittoresque ; ses conférences se lisent avec plaisir et conservent, dans la traduction française, l'allure vivante et le ton primesautier de la parole.

D.

C. Bonnegent. — *La théorie de la certitude dans Newman*, œuvre posthume, publiée par M. l'abbé Boisne ; lettre-préface de M. E. Boutroux ; un vol. in-8° de 208 pages. F. Alcan, éditeur, Paris, 1920.

La première partie de ce travail est un exposé de la doctrine de Newman. L'auteur, qui possède pleinement la *Grammaire de l'assentiment*, a cherché à présenter la théorie de la certitude en suivant un ordre logique auquel ne s'était pas plié le génie si personnel de l'écrivain anglais. Il étudie successivement l'assentiment rationnel et l'assentiment réel, les diverses formes de l'inférence, l'*illative Sense* et couronne son analyse par un chapitre consacré à la certitude. S'appuyant constamment sur les textes, M. Bonnegent les rapproche et les éclaire de manière à dégager l'unité d'inspiration et de doctrine.

La seconde partie est intitulée : Critique de la théorie de Newman ; elle mérite, plus encore que la première, de

retenir l'attention. Il y est établi que la distinction capitale entre l'assentiment et l'inférence n'est pas aussi radicale que le pense l'auteur de la Grammaire. Car l'inférence entraîne l'assentiment et l'assentiment implique une inférence, bien que cette dernière ne soit pas toujours actuelle. « Le souvenir qui en est demeuré dans l'esprit est le fondement de notre adhésion et cela suffit pour qu'un lien de subordination existe entre les deux ». Ajoutons que Newman confond souvent le fait et le droit. En réalité, nous admettons sans fondement suffisant bien des assertions ; les convictions les plus fermes ne sont pas toujours les mieux appuyées. Mais l'assentiment instinctif, naturel, est-il *ipso facto* légitime ? « Il suffit peut-être que Newman soit Anglais pour que le fait ait exercé sur lui la fascination à laquelle si peu de ses compatriotes ont eu le privilège d'échapper. Mais il est certain que cette sorte de positivisme, d'empirisme est souvent considéré dans la *Grammaire* comme se légitimant lui-même ». Et c'est ce qu'il est impossible d'admettre. La certitude de fait, le sentiment de certitude ne peut se confondre avec la certitude légitime ; la sagesse consiste à proportionner son adhésion à la preuve, « à ne pas affirmer au delà de ce que nous voyons », Newman fait la critique de la raison raisonnante ; il voit dans la logique aristotélicienne un artifice, un mécanisme qui fonctionne à vide et ne peut aboutir à des conclusions concrètes. Il n'a pas fait le portrait de la logique ; il en dessine la caricature. La logique est naturelle à l'esprit et il est bien vrai qu'elle s'appuie sur des principes indémontrables, mais ils ne sont indémontrables que parce qu'ils sont évidents. Aussi, faut-il, contre Newman, réhabiliter l'usage des concepts et la légitimité de l'abstraction. Sans doute, seuls les individus sont réels et personne ne le conteste ; l'abstraction n'est pas la décomposition du réel en éléments de pensée ; elle « distingue des propriétés qui ne sont pas séparables de l'unité concrète de l'être ;... elle opère des divisions dans l'indivisible. » Il est impossible de comprendre la pensée humaine si l'on n'a pas saisi la véritable nature de cette opération essentielle. Enfin, Newman oppose l'intuition concrète, vivante à la raison raisonnante et à l'inférence d'une manière au moins excessive ; les intuitions du génie, soudaines, miraculeuses, divinatrices se rattachent à une théorie romantique de l'œuvre d'art qui ne résiste pas à l'examen. « Quel que soit le caractère de soudaineté revêtu par l'idée créatrice, celle-ci n'est que le résultat d'un

travail intellectuel accumulé. Il en est de même des assentiments spontanés pour le commun des hommes. »

Faut-il conclure que Newman est un sceptique qui n'échappe à l'agnosticisme qu'en acceptant le fidéisme ? Tel n'est pas l'avis de M. Bonnegent. Le célèbre Cardinal est très éloigné du subjectivisme, il croit à la vérité. Mais il s'est trop défié de la métaphysique ; psychologue de race, il a voulu décrire les phénomènes de la certitude sans en rechercher les raisons objectives. Il semble que cette lacune essentielle rende compte d'un « manque d'homogénéité parfaite » dans la théorie newmanienne. C'est sans doute ce qui explique que d'éminents commentateurs « se sont trouvés en désaccord sur l'interprétation vraie de la pensée de Newman. »

M. l'abbé Bonnegent est mort en 1914, avant d'avoir mis la dernière main à son livre. C'est à la piété de son ami, M. l'abbé Boisne, que nous devons la publication de cet ouvrage solide pour lequel M. Emile Boutroux a écrit une préface élogieuse.

D.

Drake, Lovejoy, B. Pratt, A. Rogers, G. Santayana, Wood Sellars, Strong. — *Essays in critical realism, a cooperative study of the problem of Knowledge,* un vol. in-16 de 244 pages. Macmillan and C°, Londres, 1920.

Les auteurs de ce volume croient à l'efficacité de la collaboration dans le domaine de la philosophie comme dans celui des sciences où la division du travail a été féconde. Les problèmes philosophiques peuvent être clairement posés et étudiés par une méthode expérimentale ; cette unité de méthode et de point de vue rend la discussion fructueuse et permet en fin de compte l'accord des esprits. Le problème étudié est celui de la connaissance, la solution qu'on en donne est celle du « réalisme critique ». D'une part, il est impossible d'admettre la thèse idéaliste qui réduit l'objet à la perception, d'autre part, le réalisme naïf du sens commun, s'il maintient, avec raison l'existence des objets indépendamment de l'acte par lequel ils sont perçus, ne peut s'accorder avec ce que la psycho-physiologie nous enseigne sur le mécanisme de la perception ; surtout, il lui « est impossible de rendre compte de l'erreur. Le « *datum* » dans la perception n'est ni un état de conscience pur et simple, ni une « chose » ; c'est, suivant l'expression de M. Santayana, une « essence » saisie direc-

tement par intuition. Nous n'avons pas d'intuition ou de connaissance directe des objets, mais nous connaissons les objets par l'intermédiaire des essences ou des « universels » qui en constituent le contenu et la signification.

Il est intéressant de noter les rapports du réalisme critique avec le pragmatisme. L'article de M. Lovejoy est consacré à cette question. L'auteur s'efforce de montrer que le réalisme est l'« héritier légitime » du pragmatisme scientifique, tel qu'il a été exposé par l'école de Chicago ; la transcendance des entités par rapport à l'expérience est la conséquence nécessaire du véritable pragmatisme. — Dans l'ensemble, ce recueil d'articles, d'une lecture assez difficile, est intéressant à un double titre : il témoigne de la « dissolution » de l'idéalisme, sous sa forme berkeleyiennne comme sous sa forme moniste ; il manifeste d'autre part les tendances d'une épistémologie qui, partie de l'empirisme, restaure graduellement quelques-unes des thèses caractéristiques de l'intellectualisme.

D.

Vernon Lee. — *Les Mensonges vitaux*, étude sur quelques variétés de l'obscurantisme contemporain ; traduit de l'anglais par le Dr E. Bernard-Leroy ; un vol. in-8° de 368 pages. F. Alcan, Paris, 1921.

Cet ouvrage, publié à Londres en 1912, et offert aujourd'hui au public français, est consacré à la critique du pragmatisme sous ses deux formes théorique et pratique. Vernon Liee voit dans la « volonté de croire » une déformation du pragmatsime philosophique de Peirce. James, Schiller et leurs disciples ne cherchent pas à « éclaircir nos idées », comme le voulait Peirce ; ils veulent légitimer les mensonges vitaux et trouver des raisons de croire dans la prétendue utilité vitale de certaines croyances. Ainsi, ils sacrifient l'intelligence au profit de l'obscurantisme, donnent pour vrai « ce qui est simplement utile ou propre à entretenir certaines illusions, ce qui n'est qu'avantageux pratiquement ou satisfaisant au point de vue émotionnel, ou ce qui n'est rien de plus qu'une fiction édifiante ». Ce qui se cache sous les discussions épistémologiques du pragmatisme, c'est le désir de maintenir des croyances chères qui sont sapées par la critique ; ce dont les effets sont bons pour nous est ce qu'il vaut mieux croire ; nous devons donc le croire, et c'est par conséquent vrai ; et, puisque c'est vrai, nous ne pouvons faire autrement que de le

croire (123-124). Le sophisme pragmatiste repose sur une équivoque constante.

Dès lors, les applications de la doctrine sont plus que suspectes. Passant en revue la théorie religieuse de Tyrrell, l'apologétique de Crawley et la philosophie sociale de G. Sorel, Vernon Lee dénonce partout les mêmes illusions : besoin de certitude à base émotionnelle et subjective, mais qui n'ose reconnaître son caractère précaire et subjectif, désir de maintenir d'anciennes traditions qu'on croit indispensables à la vie sociale, idée du « mythe social » qui crée la fiction en attendant d'engendrer la réalité. Ces diverses doctrines sont examinées par un observateur perspicace et ironique. En somme, les mensonges vitaux ne sont jamasi des vérités ; ce sont des erreurs et toute erreur est malfaisante ; ce ne sont pas des « objets d'utilité domestique que l'homme doive fabriquer pour son propre usage ». Ce que représentent ces mensonges, c'est la paresse, la faiblesse humaines et « par-dssus tout peut-être cette impatience humaine qui abat les arbres pour manger les fruits ; en d'autres termes, il semble que les mensonges vitaux représentent les besoins du présent immédiat et de l'individuel, en opposition avec ceux de l'avenir » (p. 345).

L'auteur est relativiste, pragmatiste même au sens de Peirce, mais non au sens de James. Il est vrai que l'importance de nos idées, c'est leur importance *pour nous,* mais cette importance ne dépend pas du fait qu'elles s'accordent avec nos désirs et nos intentions ; elle dépend plutôt « de quelque chose d'extérieur dans quoi ces désirs et ces intentions ont leur origine et leurs conditions ». La réalité n'est pas une chose que nous puissions accepter ou refuser ; elle s'impose à nous et c'est pour cela qu'elle est la réalité.

D.

I. Goldziher, professeur à l'Université de Budapest. — *Le Dogme et la Loi de l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane.* Traduction de F. Arin. Un vol. in-8° de 315 pages. P. Geuthner, Paris, 1920.

Cet ouvrage offre les qualités et les défauts qui sont communs à presque tous les travaux germaniques du même genre : il est fort consciencieusement fait au point de vue historique et documentaire, mais il ne faudrait pas y chercher une compréhension bien profonde des idées et des

doctrines. Du reste, d'une façon tout à fait générale, ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui « science des religions » repose essentiellement sur deux postulats que nous ne pouvons, pour notre part, regarder que comme de simples préjugés. Le premier, que l'on pourrait nommer le postulat « rationaliste », consiste à traiter toute religion comme un fait purement humain, comme un « phénomène » d'ordre psychologique ou sociologique ; l'importance accordée respectivement aux éléments individuels et aux facteurs sociaux varie d'ailleurs grandement suivant les écoles. Le second, qui s'affirme ici dès le sous-titre du livre, est le postulat « évolutionniste » : le « développement » dont il s'agit, en effet, n'est pas simplement le développement logique de tout ce que la doctrine impliquait en germe dès l'origine, mais une suite de changements radicaux provoqués par des influences extérieures, et pouvant aller jusqu'à des contradictions. On pose en principe que les dogmes ont « évolué », et c'est là une affirmation qui doit être admise sans discussion : c'est une sorte de dogme négatif, destiné à renverser tous les dogmes positifs pour leur substituer la seule croyance au « progrès », cette grande illusion du monde moderne.

Le livre de M. Goldziher comprend six chapitres, sur chacun desquels nous allons présenter quelques observation.

I. *Mohammed et l'Islam.* — On connaît la thèse, chère à certains psychologues, et surtout aux médecins qui se mêlent de psychologie, de la « pathologie » des mystiques, des prophètes et des fondateurs de religions ; nous nous souvenons d'une application particulièrement répugnante qui en fut faite au Judaïsme et au Christianisme (1). Il y a ici quelque chose de la même tendance, bien que l'auteur y insiste moins que d'autres ne l'ont fait ; en tout cas, c'est l'esprit « rationaliste » qui domine dans ce chapitre. On y rencontre même fréquemment des phrases comme celle-ci : « Mohammed *s'est fait révéler* telle ou telle chose » ; cela est extrêmement déplaisant. L' « évolutionnisme » apparaît dans la distinction, on pourrait même dire l'opposition, que l'on veut établir entre la période de la Mekke

(1) L'auteur auquel nous faisons allusion et son livre relatif au Christianisme furent, pendant la guerre, la cause d'incidents extrêmement fâcheux pour l'influence française en Orient (voir Mermeix, *Le commandement unique : Sarrail et les armées d'Orient*, pp. 31-33).

et celle de Médine : de l'une à l'autre, il y aurait eu un changement, dû aux circonstances extérieures, dans le caractère prophétique de Mohammed ; nous ne croyons pas que ceux qui examinent les textes qorâniques sans idée préconçue puissent y trouver rien de semblable. D'autre part, la doctrine enseignée par Mohammed n'est pas du tout un « éclectisme » ; la vérité est qu'il s'est toujours présenté comme un *continuateur* de la tradition judéo-chrétienne, en se défendant expressément de vouloir instituer une religion nouvelle et même d'innover quoi que ce soit en fait de dogmes et de lois (et c'est pourquoi le mot « mahométan » est absolument rejeté par ses disciples). Ajoutons encore que le sens du mot *Islam*, qui est « soumission à la Volonté divine », n'est pas interprété d'une façon parfaitement correcte, non plus que la conception de l' « universalité » religieuse chez Mohammed ; ces deux questions se tiennent d'ailleurs d'assez près.

II. *Développement de la loi.* — Il faut louer l'auteur d'affirmer l'existence, trop souvent méconnue par les Européens, d'un certain « esprit de tolérance » dans l'Islam, et cela dès ses origines, et aussi de reconnaître que les différents « rites » musulmans ne constituent nullement des « sectes ». Par contre, bien que le côté juridique d'une doctrine soit assurément celui qui se prête le plus à un développement nécessité par l'adaptation aux circonstances (mais à la condition que ce développement, tant qu'il reste dans l'orthodoxie, n'entraîne aucun changement véritable, qu'il ne fasse que rendre explicites certaines conséquences implicitement contenues dans la doctrine), nous ne pouvons admettre la prépondérance attribuée aux considérations sociales et politiques, qui sont supposées avoir réagi sur le point de vue proprement religieux lui-même. Il y a là une sorte de renversement des rapports, qui s'explique par ce fait que les Occidentaux modernes se sont habitués, pour la plupart, à regarder la religion comme un simple élément de la vie sociale parmi beaucoup d'autres ; pour les Musulmans, au contraire, c'est l'ordre social tout entier qui dépend de la religion, qui s'y intègre en quelque sorte, et l'analogue se rencontre d'ailleurs dans toutes les civilisations qui, comme les civilisations orientales en général, ont une base essentiellement traditionnelle (que la tradition dont il s'agit soit religieuse ou qu'elle soit d'une autre nature). Sur des points plus spéciaux, il y a un parti pris manifeste de traiter d' « inventions pos-

térieures » les *hadît*, c'est-à-dire les paroles du Prophète conservées par la tradition ; cela a pu se produire dans des cas particuliers, reconnus du reste par la théologie musulmane, mais il ne faudrait pas généraliser. Enfin, il est vraiment trop commode de qualifier dédaigneusement de « superstition populaire » tout ce qui peut être gênant pour le « rationalisme ».

III. *Développement dogmatique.* — Ce chapitre débute par un essai d'opposition entre ce qu'on pourrait appeler le « prophétisme » et le « théologisme » ; les théologiens, en voulant interpréter les révélations des prophètes, y introduiraient, suivant les besoins, des choses auxquelles ceux-ci n'avaient jamais songé, et c'est ainsi que l'orthodoxie arriverait à se constituer peu à peu. Nous répondrons à cela que l'orthodoxie n'est pas quelque chose *qui se fait*, qu'elle est au contraire, par définition même, le maintien constant de la doctrine dans sa ligne traditionnelle primitive. L'exposé des discussions concernant le déterminisme et le libre arbitre trahit une certaine erreur d'optique, si l'on peut dire, due à la mentalité moderne : loin de voir là une question *fondamentale*, les grands docteurs de l'Islam ont toujours regardé ces discussions comme parfaitement vaines. D'un autre côté, nous nous demandons jusqu'à quel point il est bien juste de regarder les *Mutazilites* comme des « rationalistes » ; en tout cas, c'est souvent une erreur de traduire *aq-l* par « raison ». Autre chose encore, et qui est plus grave : l'anthropomorphisme n'a jamais été inhérent à l'orthodoxie musulmane ; l'Islam, en tant que doctrine (nous ne parlons pas des aberrations individuelles toujours possibles) n'admet l'anthropomorphisme que comme une façon de parler (il s'efforce même de réduire au minimum ce genre de symbolisme), et à titre de concession à la faiblesse de l'entendement humain, qui a le plus souvent besoin du support de certaines représentations analogiques. Nous prenons ce mot de « représentations » dans son sens ordinaire, et non dans l'acception très spéciale que lui donne fréquemment M. Goldziher, et qui fait songer aux théories fantaisistes de ce qui, en France, s'intitule l' «école sociologique ».

IV. *Ascétisme et Sûfisme.* — Nous aurions beaucoup à dire sur ce chapitre, qui est loin d'être aussi net qu'on pourrait le souhaiter, et qui renferme même bien des con-

fusions et des lacunes. Pour l'auteur, l'ascétisme aurait été tout d'abord étranger à l'Islam, dans lequel il aurait été introduit ultérieurement par des influences diverses, et ce sont ces tendances ascétiques surajoutées qui auraient donné naissance au Sûfisme ; ces affirmations sont assez contestables, et, surtout, le Sûfisme est en réalité tout autre chose que de l'ascétisme. Du reste, ce terme de Sûfisme est employé ici d'une façon quelque peu abusive dans sa généralité, et il faudrait faire des distinctions : il s'agit de l'ésotérisme musulman, et il y a bon nombre d'écoles ésotériques qui n'acceptent pas volontiers cette dénomination, actuellement tout au moins, parce qu'elle en est arrivée à désigner couramment des tendances qui ne sont nullement les leurs. En fait, il y a fort peu de rapports entre le Sûfisme persan et la grande majorité des écoles arabes ; celles-ci sont beaucoup moins mystiques, beaucoup plus purement métaphysiques, et aussi plus strictement attachées à l'orthodoxie (quelle que soit d'ailleurs l'importance qu'elles accordent aux pratiques extérieures). A ce propos, nous devons dire que c'est une erreur complète de vouloir opposer le Sûfisme en lui-même à l'orthodoxie : la distinction est ici entre l'ésotérisme et l'exotérisme, qui se rapportent à des domaines différents et ne s'opposent point l'un à l'autre ; il peut y avoir, dans l'un et dans l'autre, orthodoxie et hétérodoxie. Il ne s'est donc pas produit, au cours de l'histoire, un « accommodement » entre deux « systèmes » opposés ; les deux domaines sont assez nettement délimités pour que, normalement, il ne puisse y avoir ni conflit ni contradiction, et les ésotéristes n'ont jamais pu, comme tels, être taxés d'hérésie. Quant aux origines de l'ésotérisme musulman, l'influence du néo-platonisme n'est nullement prouvée par une identité de pensée à certains égards ; il ne faudrait pas oublier que le néo-platonisme n'est qu'une expression grecque d'idées orientales, de sorte que les Orientaux n'ont pas eu besoin de passer par l'intermédiaire des Grecs pour retrouver ce qui, en somme, leur appartenait en propre ; il est vrai que cette façon de voir a le tort d'aller à l'encontre de certains préjugés. Pour l'influence hindoue (et peut-être aussi bouddhiste) que l'auteur croit découvrir, la question est un peu plus complexe : nous savons, pour l'avoir constaté directement, qu'il y a effectivement, entre l'ésotérisme musulman et les doctrines de l'Inde, une identité de fond sous une assez grande différence de forme ; mais on pourrait faire aussi la même remarque pour la

métaphysique extrême-orientale, et cela n'autorise point à conclure à des emprunts. Des hommes appartenant à des civilisations différentes peuvent bien, à ce qu'il nous semble, être parvenus directement à la connaissance des mêmes vérités (c'est ce que les Arabes eux-mêmes expriment par ces mots : *Et-tawhîdu wâhidun,* c'est-à-dire : « la doctrine de l'Unité est unique », elle est partout et toujours la même); mais nous reconnaissons que cet argument ne peut valoir que pour ceux qui admettent une vérité extérieure à l'homme et indépendante de sa conception, et pour qui les idées sont autre chose que de simples phénomènes psychologiques. Pour nous, les analogies de méthodes elles-mêmes ne prouvent pas davantage : les ressemblances du *dikr* musulman et du *hatha-yoga* hindou sont très réelles et vont même encore plus loin que ne le pense l'auteur, qui semble n'avoir de ces choses qu'une connaissance plutôt vague et lointaine ; mais, s'il en est ainsi, c'est qu'il existe une certaine « science du rythme » qui a été développée et appliquée dans toutes les civilisations orientales, et qui, par contre, est totalement ignorée des Occidentaux. Nous devons dire aussi que M. Goldziher ne paraît guère connaître les doctrines de l'Inde que par les ouvrages de M. Oltramare, qui sont à peu près les seuls qu'il cite à ce sujet (il y a même pris l'expression tout à fait impropre de « théosophie hindoue ») ; cela est vraiment insuffisant, d'autant plus que l'interprétation qui est présentée dans ces ouvrages est jugée fort sévèrement par les Hindous. Il faut ajouter qu'il y a aussi une note dans laquelle est mentionné un livre de Râma Prasâd, écrivain théosophiste, dont l'autorité est tout à fait nulle ; cette note est d'ailleurs rédigée d'une façon assez extraordinaire, mais nous ne savons si cela doit être imputé à l'auteur ou au traducteur. Il y aurait lieu de relever en outre bien des erreurs qui, pour porter sur des détails, ont aussi leur importance : ainsi, *et-tasawwuf* n'est pas du tout « l'*idée* sûfie », mais bien l'*initiation,* ce qui est tout différent (voir par exemple le traité de Mohyiddin ibn Arabi intitulé *Tartîbut-tasawwuf,* c'est-à-dire « les catégories de l'initiation »). Les quelques lignes qui sont consacrées aux *Malâmatiyah* en donnent une idée complètement erronée ; cette question, qui est fort peu connue, a pourtant une portée considérable, et nous regrettons de ne pouvoir nous y arrêter. Beaucoup des conceptions les plus essentielles de l'ésotérisme musulman sont entièrement passées sous silence : telle est, pour nous borner à un seul

exemple, celle de l' « Homme universel » (*El-Insânul-kâmil*), qui constitue le fondement de la théorie ésotérique de la « manifestation du Prophète ». Ce qui manque aussi, ce sont des indications au moins sommaires sur les principales écoles et sur l'organisation de ces Ordres initiatiques qui ont une si grande influence dans tout l'Islam. Enfin, nous avons rencontré quelque part l'expression fautive d' « occultisme musulman » : l'ésotérisme métaphysique dont il s'agit et les sciences qui s'y rattachent en tant qu'applications n'ont absolument rien de commun avec les spéculations plus ou moins bizarres qu'on désigne sous le nom d' « occultisme » dans le monde occidental contemporain.

V. *Les sectes.* — L'auteur s'élève avec raison contre la croyance trop répandue à l'existence d'une multitude de sectes dans l'Islam ; en somme, ce nom de sectes doit être réservé proprement aux branches hétérodoxes et schismatiques, dont la plus ancienne est celle des *Khâridjites.* La partie du chapitre qui est consacrée au *Chiisme* est assez claire, et quelques-unes des idées fausses qui ont cours à ce sujet sont bien réfutées ; mais il faut dire aussi que, en réalité, la différnce entre *Sunnites* et *Chiites* est beaucoup moins nettement tranchée, à part les cas extrêmes, qu'on ne pourrait le croire à la lecture de cet exposé (ce n'est que tout à fait à la fin de l'ouvrage qu'il se trouve une légère allusion aux « nombreux degrés de transition qui existent entre ces deux formes de l'Islam »). D'autre part, si la conception de l'*Imâm* chez les *Chiites* est suffisamment expliquée (et encore faut-il faire une réserve quant au sens plus profond dont elle est susceptible, car l'auteur ne paraît pas avoir une idée très nette de ce qu'est le symbolisme), il n'en est peut-être pas de même de celle du *Mahdî* dans l'Islam orthodoxe ; parmi les théories qui ont été formulées à cet égard, il en est qui sont d'un caractère fort élevé, et qui sont bien autre chose que des « ornements mythologiques » ; celle de Mohyiddin ibn Arabi, notamment, mériterait bien d'être au moins mentionnée.

VI. *Formations postérieures.* — Il y a, au commencement de ce dernier chapitre, une interprétation de la notion de *Sunna* comme « coutume héréditaire », qui montre une parfaite incompréhension de ce qu'une *tradition* est véritablement, dans son essence et dans sa raison d'être.

Ces considérations conduisent à l'étude de la secte moderne des *Wahhâbites*, qui prétend s'opposer à toute innovation contraire à la *Sunna*, et qui se donne ainsi pour une restauration de l'Islam primitif ; mais c'est probablement un tort de croire ces prétentions justifiées, car elles ne nous semblent pas l'être plus que celles des Protestants dans le Christianisme ; il y a même plus d'une analogie curieuse entre les deux cas (par exemple le rejet du culte des saints, que les uns et les autres dénoncent également comme une « idolâtrie »). Il ne faudrait pas non plus attribuer une importance excessive à certains mouvements contemporains, comme le *Bâbisme*, et surtout le *Béhâïsme* qui en est dérivé, M. Goldziher dit par progrès, nous dirions plutôt par dégénérescence. L'auteur a vraiment grand tort de prendre au sérieux une certaine adaptation « américanisée » du *Béhâïsme*, qui n'a absolument plus rien de musulman ni même d'oriental, et qui, en fait, n'a pas plus de rapports avec l'Islam que le faux *Vèdânta* de Vivekânanda (que nous avons eu l'occasion de mentionner au cours de notre étude sur le théosophisme) n'en a avec les véritables doctrines hindoues : ce n'est qu'une espèce de « moralisme » quasi-protestant. Les autres sectes dont il est question ensuite appartiennent à l'Inde ; la plus importante, celle des *Sikhs*, n'est pas proprement musulmane, mais apparaît comme une tentative de fusion entre le Brâhmanisme et l'Islam ; telle est du moins la position qu'elle prit à ses débuts. Dans cette dernière partie, nous avons encore noté les expressions défectueuses d' « Islam hindou » et de « Musulmans hindous » : tout ce qui est *indien* n'est pas *hindou* par là même, puisque ce dernier terme désigne exclusivement ce qui se rapporte à la tradition brâhmanique ; il y a là quelque chose de plus qu'une simple confusion de mots.

Naturellement, nous avons surtout signalé les imperfections de l'ouvrage de M. Goldziher, qui n'en est pas moins susceptible de rendre des services réels, mais, nous le répétons, à la condition qu'on ne veuille y chercher rien de plus ni d'autre que des renseignements d'ordre historique, et qu'on se méfie de l'influence exercée sur tout l'exposé par les « idées directrices » que nous avons dénoncées tout d'abord. Certaines des remarques qui précèdent montrent d'ailleurs que, même au point de vue de l'exactitude de fait, le seul qui semble compter pour les « historiens des religions », l'érudition pure et simple ne suffit pas toujours ; sans doute, il peut arriver qu'on don-

ne une expression fidèle d'idées qu'on n'a pas comprises vraiment et dont on n'a qu'une connaissance tout extérieure et verbale, mais c'est là une chance sur laquelle il serait préférable de ne pas compter outre mesure.

R. Guénon.

ERRATUM. — Dans la dernière partie de notre étude sur le *Théosophisme* (numéro de juillet-août 1921), il s'est glissé de nombreuses fautes d'impression ; laissant de côté celles qui sont faciles à rectifier, nous signalerons seulement les suivante :

Page 385, ligne 6. — La date de la mort de John Yarker est 1913, et non 1918.

Page 398, note 1. — Le nom de l'auteur d'*Inferno* est Strindberg, et non Stindberg.

Page 402, note 3. — Il faut lire 1894 au lieu de 1891.

Page 408, note 3. — A l'avant-dernière ilgne, il s'agit de M. Edouard Schuré, et non Schuri.

Page 413, note 1. — A la première ligne, il faut lire *Satyàt* au lieu de *Satyam.*

R. G.

Chronique. — Concours philosophique *ouvert par l'œuvre morale de compensation, 18, Rue d'Aumale, Paris (IXe).*

Objet. — Obtenir une solution *doctrinale* de la loi de « compensation morale ». Une brochure, envoyée gratuitement à toute personne qui la demandera, donne des éclaircissements suffisants pour indiquer les sources auxquelles on peut puiser, et les bases scientifiques, à la fois physiques et morales, sur lesquelles on doit s'appuyer pour résoudre les trois question suivantes :

1re question. — *Définir la loi de Compensation et établir de quelle façon elle doit être appliquée dans les actes de la vie ;*

2e question. — *Déterminer l'influence de la « loi de Compensation » sur les événements moraux et physiques, et indiquer les règles qui relient ces événement ;*

3e question. — *Etablir sur des bases scientifiques la nécessité de la « loi de Compensation » pour obtenir le bonheur appuyé sur la Justice.*

Les envois devront être adressés, sous enveloppe affranchie, par la Poste, à M. Louis de Montbressac, 18, rue d'Aumale, à Paris (IXe), au plus tard le 30 novembre 1921, par le dernier courrier du soir.

Les récompenses mises à la disposition du Jury par l'Œuvre de Compensation sont :

Un premier prix de cinq mille francs ;

Deux seconds prix de deux mille francs chacun ;

Quatre troisièmes prix de cinq cents francs chacun ;

Et autant de mentions honorables que le Jury croira devoir accorder aux travaux classés à la suite des prix ci-dessus.

Chaque prix sera accompagné d'un diplôme.

Toute personne désirant prendre part au Concours peut se faire adresser un exemplaire du Programme et du Règlement, en écrivant à M. de Montbressac, 18, rue d'Aumale, à Paris ((IXe).

Livres déposés au Bureau de la Revue

Emile LONGUET. — *De la nébuleuse à l'homme*, in-8° de 752 p. Toulouse, E. Privat ; Paris, Alcan, 1920.

John WILSON-TAYLOR. — *Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle*, in-8° de 100 p. Wis, 1921.

Ch. OUY-VERNAZOBRES. — *L'évolution, ses incertitudes, ses conclusions*, in-8° de 93 p. Paris, « L'expansion scientifique française », 1921.

L. DESCOUR. — *Pasteur et son œuvre*, in-12 de 296 p. Paris, Delagrave, 1921.

Un PROFESSEUR D'ECOLE NORMALE. — *Manuel d'histoire de la pédagogie*, in-12 de 391 p. Gembloux, 1919.

Charles DUTOIT. — *L'énergie universelle*, broch. de 105 p. Paris, Alcan, 1921.

Georges GOYAU. — *La pensée religieuse de Joseph de Maistre, d'après des documents inédits*, in-16 de 221 p. Paris, Perrin, 1921.

Gustave BELOT. — *La conscience française et la guerre*, in-16 de 195 p. Paris, Alcan, 1921.

C. DENTICE di ACCADIA. — *Tommaso Campanella*, in-12 de 305 p. Florence, 1921.

Armando CARLINI. — *La Vita dello Spirito*, in-16 de 228 p. Florence, 1921.

D. Juan ZARAGUETA BENGŒCHEA. — *Contribucion del Lenguaje a la filosofia de los valores*, in-8° 220 p. Madrid, Jaime Ratés, 1920.

Giuseppe CIACCIO. — *Il vero interiore (appunti di Estetica)*, broch. in-8° de XIII. — 124 p. Sarzana, 1921.

Augustin PÉRIER. — *Yahyâ Ben Adi, Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*, in-8° de 228 p. — *Petits traités apologétiques de Yahyâ Ben Adi*, texte arabe et traduct. française, in-8° de 136 p. Paris, Gabalda et Paul Geunhner, 1920.

Le Gérant : M. RIVIÈRE.

Imprimerie Montparnasse, 47, rue de la Gaîté, Paris.

MORALE & MÉTAPHYSIQUE[1]

I

RAPPORT ÉCRIT DE M. J. CHEVALIER

En toutes choses il faut partir des faits.

Or, c'est un fait indéniable que tous les hommes, sans en exclure même les primitifs non développés et ceux des civilisés qui ont été déformés par le milieu ou les circonstances, ont la notion, au moins implicite, de choses qui sont à faire et, plus encore, de choses qui sont à ne pas faire, et cela non pas en raison de leur utilité seule ou de leur nocivité seule, mais parce qu'en elles réside une force qui leur est propre et inhérente, et qui fait qu'elles s'imposent par elles-mêmes. Cette croyance, ou cette règle, immanente aux actions humaines, qui est comme le principe du vouloir, et qui constitue une donnée primitive et immédiate comme le cogito, implique, de quelque nom qu'on les appelle, la reconnaissance 1° d'un idéal, 2° d'un impératif.

Faisons tout de suite deux remarques pour écarter des objections courantes et d'ailleurs inévitables.

(1) Communication faite au Congrès de Philosophie d'Oxford, par M. Jacques Chevalier, professeur à l'Université de Grenoble, à la séance du dimanche 26 septembre 1920, sous la présidence de M. Arthur J. Balfour.

1° Ces notions d'idéal et d'impératif ne se sont explicitées que tardivement et, aujourd'hui même, elles ne sont explicitées, le plus souvent, que d'une manière incomplète, sinon erronée : en morale, comme en droit, comme en religion, la pratique, à l'origine, a précédé, en règle générale, la connaissance des principes qui la fondent ; elle se justifie souvent par des principes qui ne sont pas ses principes propres; et, lorsqu'elle a explicité ses principes vrais, elle en dépasse encore la formule.

2° La détermination positive de ce qui est à faire et de ce qui est à ne pas faire est extrêmement variable avec les temps, avec les lieux, et suivant les sociétés ; il y aurait à rechercher dans quelle mesure ces variations sont d'ordre moral et dénotent une variation dans le principe, dans quelle mesure elles sont d'ordre économique ou social et ne traduisent (ce qui est plus probablement le cas) qu'une variation dans les applications du principe. Quoi qu'il en soit, il demeure vrai que tous les hommes, s'ils ne logent pas tous le devoir au même lieu, ont la notion d'un devoir et, par suite, d'une norme qui définit *quid agendum quid non*, et que cette notion subsiste partout reconnaissable, identique à elle-même, et distincte de tout le reste, en dépit des variations des mœurs ou du progrès des connaissances. Les deux faits signalés ici, et qui sont également indéniables, n'empêchent donc pas que les notions connexes d'idéal et d'impératif ne se trouvent impliquées, plus ou moins confusément et avec des contenus divers, dans la pratique de tous les hommes, et qu'elles ne doivent être considérées comme des principes constitutifs de l'espèce humaine en tant qu'espèce morale.

II. — Or, de ce fait universel il faut rendre compte, comme de tout fait, rationnellement, c'est-à-dire qu'il faut : 1° donner de ce fait la raison explicative, qui n'a de valeur scientifique que si elle est la raison réelle ; 2° en donner la raison propre et spécifique, car la raison a pour rôle, non de réduire toutes choses à une unité systématique, mais de saisir l'essence individuelle de son objet, et par suite, tout en restant toujours une et d'accord avec elle-même, de se di-

versifier avec le réel (cf. Pascal. Pensées, éd. Brunschvicg, 116).

Efforçons-nous d'appliquer ce critère à la question considérée.

Il est évident que tous les points de vue se ramènent à deux et à deux seuls : (A) ou bien cette notion (à la fois théorique et pratique, principe de pensée et principe d'action) d'un idéal impératif est un fétiche, un produit ou un concept de l'esprit humain, — esprit individuel, esprit collectif, ou Moi impersonnel, etc. (B) Ou bien c'est, au sens platonicien, une idée, l'appréhension ou le contact d'une réalité supra-sensible et supra-conceptuelle, que l'esprit ne fait pas, mais qu'il voit, ou constate, fût-ce même d'une manière médiate et imparfaite. Dans le premier cas, l'idéal est une illusion : il est du type hallucination. Dans le second cas, l'idéal est une réalité : il est du type perception.

Il s'agit donc de déterminer quelle est, de ces deux explications, celle qui fournit la raison réelle et la raison propre du fait dont nous avons à rendre compte.

III. — Toutes les théories du positivisme moral se rangent sous la première catégorie. D'après ces théories, qui ont été formulées pour la première fois avec précision par les sophistes grecs, le droit, ou plus exactement ce que nous dénommons droit, n'est qu'une convention ; le bien, ou plus exactement ce que nous dénommons bien, n'est qu'une idole fabriquée par l'homme et devant laquelle il se prosterne ensuite, comme devant une puissance mystérieuse. Et, pour « expliquer » ce pouvoir mystérieux du bien, ainsi que le caractère impératif dont il est doué ou que les hommes lui attribuent, on a été généralement amené à considérer le « bien » comme une production de l'esprit collectif, c'est-à-dire d'un inconscient, et le sentiment d' « obligation » comme la résultante d'une habitude héréditaire, c'est-à-dire encore d'un inconscient, ce qui permettrait de rendre compte, et de l'autorité que le bien exerce sur l'individu, et de l'objectivité qu'il revêt à l'égard de l'individu ; dans cette théorie, d'ailleurs, l'autorité morale ou l'obligation n'est qu'une contrain-

te, et l'objectivité de l'idée morale, comme celle de l'hallucination, est une objectivité, non pas réelle, mais factice.

Par là, on n'explique pas le fait moral ; on le réduit. (1) L'idéal qui nous apparaît tout à la fois comme un fait et comme une valeur, n'est plus qu'un fait ; on pourra encore parler, en ce sens, d'idéals, mais tous ces idéals ayant même valeur ne sont plus, à proprement parler, idéal, norme, devoir être. Si tout est vrai, rien n'est vrai. Si tout est idéal (l'allemand comme le français), rien n'est idéal.

(2) De là suit immédiatement que le caractère impératif d'un tel idéal ne tient pas à son essence propre ou à sa valeur intrinsèque, mais à une détermination extrinsèque, à un décret, par exemple, de l'esprit collectif, qui l'érige en contrainte. L'idéal ne s'impose pas : il est imposé. Ou, plus exactement, l'idéal est chose imposée et rien de plus.

Il est extrêmement difficile de réfuter une telle thèse, comme celle qui réduit la perception à l'hallucination, puisqu'une telle thèse, en niant l'existence d'une réalité extérieure à l'esprit humain (le monde des corps dans un cas, un monde de valeurs dans l'autre), pose comme postulat la négation même du principe qui permet seul de la réfuter, et qu'elle peut toujours arguer, contre le réalisme, du fait que toutes choses ne nous sont accessibles que par l'esprit.

Mais, sans entrer dans la discussion de cette théorie, au fond de laquelle on trouve nombre de confusions graves ou de principes arbitraires reçus sans critique, — comme l'assimilation de l'essence à l'origine, prétendue telle, ou encore la réduction du développement à une évolution mécanique du même au même, — il est très important, sinon décisif, de mettre en vedette le postulat initial d'où elle procède ; et ce postulat n'est rien de moins que la négation de la morale ; car celui qui réduit l'idéal et l'obligation à des notions hétérogènes, et étrangères à la morale, comme est la contrainte, nie du même coup la caractéristique de la morale. On voit alors nettement à quoi l'on a affaire. De telles théories doivent être appelées « science des mœurs » ou « sociologie », mais non pas « morale ». C'est par un abus de langage qu'on les dénomme telle : c'est par un décret métaphysique arbitraire

qu'on érige un simple indicatif en impératif, le fait en droit, et les mœurs ou l'opinion collective en idéal. Toute théorie de la morale qui en détruit la caractéristique est condamnée par le fait même, en tant que théorie morale.

IV. — Si la morale n'est pas une fabrication humaine, reste qu'elle soit l'expression, d'ailleurs humaine, donc relative, d'une réalité supra-humaine, et, en quelque manière absolue. Dès lors, l'idéal obligatoire, caractéristique de la morale, est à traiter comme irréductible. L'idéal est vraiment un idéal, c'est-à-dire une réalité qui nous dépasse, qui nous est, en un sens, intérieure, puisqu'elle est le type même que nous avons à réaliser ,et, en un autre sens, extérieure et supérieure, puisque nous ne l'avons pas faite, qu'elle ne dépend pas de nous, mais que nous dépendons d'elle. Et cet idéal est vraiment obligatoire, non par l'effet d'une contraite extérieure ou d'une nécessité intérieure, mais par sa seule vertu, et parce qu'il est comme le principe qui règle le bon usage de notre liberté.

Or, la morale ainsi comprise implique une métaphysique : l'adhésion de la volonté à un idéal implique et présuppose l'adhésion de l'esprit à la réalité de cet idéal. Sous une autre forme, affirmer le bien à faire, c'est affirmer le bien existant, c'est-à-dire Dieu.

V. — Mais, ici, il faut préciser. Laquelle de ces deux affirmations fonde l'autre ? (Je ne dis pas « précède » l'autre : car le problème psychologique est hors de cause, pour les raisons indiquées plus haut, § I).

Kant dit : c'est la morale qui fonde la métaphysique. — Position dangereuse, parce qu'elle substitue à l'être un vouloir être ; position illusoire et intenable, car le devoir n'est le devoir que si le Bien existe. Faire de l'existence du Bien une simple exigence de la raison pratique, et refuser à la raison spéculative d'en rien connaître faute d'une intuition qui y corresponde, c'est compromettre irrémédiablement l'affirmation du Bien ou du devoir, car l'homme ne saurait couper sa raison en deux, et il n'admettra jamais d'une manière durable l'empire d'un idéal que sa raison propre ne reconnaî-

trait pas. L'impératif ne fonde pas l'idéal : c'est l'idéal qui commande. Je dois, parce que c'est bien.

Cest donc la métaphysique qui fonde la morale. Le Bien est premier en soi et dans nos idées. C'est parce que le Bien existe que le devoir s'impose. Il n'y a que Dieu qui puisse commander à ma conscience : sa loi seule est vénérable (on se plie à la force, mais on ne la vénère pas) ; sa loi seule est efficace (des autres lois on se débarrassera dès qu'on le pourra) ; sa loi seule est donc morale.

VI. — Mais cette loi ne résulte pas d'un décret arbitraire de quelque puissance souveraine. S'il en était ainsi, la loi s'imposerait à l'homme du dehors ; et, d'autre part, nous ne pourrions la connaître que par une révélation de la volonté souveraine, en sorte que la morale se fonderait sur la religion (non, à vrai dire, sur la religion naturelle, qui est absolument rationnelle, mais uniquement sur une religion positive).

Cette loi est la loi même de notre nature, nature raisonnable, qui naît développable mais non développée, et qui doit se développer suivant son type ; ainsi, la loi nous oblige, sans nous contraindre, et nous ne sommes vraiment libres qu'en lui obéissant. D'autre part, le Bien, qui la fonde, n'est que l essence de la raison divine, dont notre raison participe ; l'homme est une idée de Dieu, que Dieu, sans doute, choisit en toute liberté, et qu'il réalise en toute indépendance (d'où la contingence de l'être, résultant du fait de la création) ; mais ce choix et cette réalisation sont conformes à un ordre rationnel, fondé dans l'essence divine, et connu par l'intelligence divine : c'est cet ordre qui s'exprime dans le type que doit réaliser l'être humain ; c'est de cet ordre que dépend la loi qui le régit et dont Dieu même ne saurait l'exempter (d'où la nécessité de la loi pour le type et par suite pour tous les individus de ce type qui seront réalisés). Dès lors, la loi morale est connaissable par la raison, s'appuyant sur les faits. Il y a une morale naturelle qui est tout entière rationnelle et qui ne se fonde pas sur une religion positive, toute religion positive devant au contraire se fonder sur elle, car

toute révélation suppose préalablement la connaissance rationnelle du Dieu véritable, d'où découle l'existence de la loi morale et des sanctions que cette loi implique.

VII. — La métaphysique seule assure à la morale sa réalité, donc son autonomie : il n'y a de morale indépendante qu'une morale métaphysique.

Il faut dire de la morale ce que Leibnitz, après Descartes, écrit de la géométrie : « Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de la géométrie. » (Théodicée, 184. Cf. Descartes. Réponses aux Secondes et aux Sixièmes objections, Adam-Tannery, IX, 111 et 230).

Et cette métaphysique, qui est de toutes les connaissances la plus positive parce que la plus réelle, qui est la simple affirmation rationnelle dépouillée de ses préjugés, et non pas du tout quelque système théorique d'où l'on déduirait arbitrairement un système pratique, permet seule, bien loin de les contrarier, l'unité et l'unanimité des hommes. Seule elle leur enseigne le vrai usage de la raison. Seule elle fonde le juste et le droit. Et sa méconnaissance serait, pour notre civilisation, le prélude d'un cataclysme irrémédiable.

II

EXPOSÉ ORAL

La question que je me suis posée est la suivante : les grandes idées morales pour lesquelles nous avons lutté ensemble, et qui sont l'apanage de nos sociétés occidentales, idées de vérité, de justice, de liberté, affirmation des droits des personnes morales, individus ou nations, — ces idées ont-elles, oui ou non, une valeur métaphysique, c'est-à-dire réelle, la métaphysique n'étant autre que l'affirmation rationnelle d'une réalité supra-sensible ? A cette question ma réponse a été positive. On m'a reproché d'être trop simple et trop clair : mais j'avoue que, même après nos discussions sur la théorie de la relativité, je ne suis nullement convaincu que la simplicité soit une marque de fausseté, ni qu'elle prouve rien contre le vrai : tout au contraire, je crois qu'une idée, si profonde soit-elle, que l'on maîtrise parfaitement, est toujours susceptible d'être exprimée sous une forme simple. On m'a reproché aussi d'être vieux jeu, d'être treizième siècle ; ce reproche me touche assez peu, car je ne recherche pas la nouveauté, mais la vérité ; et que sont, au surplus, la plupart des idées nouvelles, sinon de vieilles vérités qu'on avait oubliées ?

Le Principal Jacks me demande si j'attache à la question que je me suis posée un intérêt pratique ? Assurément : sinon je ne me la serais pas posée. Et en effet, il ne suffit pas de proclamer les idées morales : il faut en préparer la réalisation. Or il en coûte aux individus comme aux nations de réaliser la justice, car cette réalisation exige un perpétuel sacrifice de nos intérêts sensibles et immédiats à un idéal supé-

rieur ; dans ce sacrifice réside l'essence de la moralité. La question se ramène donc à ceci : au nom de quel principe exigerez-vous des individus, des nations, et d'abord de vous-même, un tel sacrifice ? Notons-le bien : ce qui est principe dans l'ordre spéculatif est motif dans l'ordre pratique. Or le motif ne sera efficace que si le principe est réel. On ne se sacrifie pas d'une manière durable pour une illusion.

La question que nous nous posons est donc une question vitale pour l'avenir de notre civilisation morale, une question d'une immense portée pratique autant que spéculative, et en présence de laquelle ni l'indifférence ni la neutralité ne sont de mise. Il faut parier, comme dit Pascal : vous êtes embarqués. Mais il faut tâcher de parier pour le vrai, avec la confiance que le vrai c'est le bon et l'utile.

Je cherche le vrai avec ma raison. Je ne prétends nullement, comme on a semblé me le reprocher, vous apporter une solution toute faite, ou vous imposer dogmatiquement une formule : je vous propose une méthode. Cette méthode consiste comme en physique (1) à partir des faits (2), puis à s'en rendre compte rationnellement. Nous avons assez à faire pour connaître le monde tel qu'il est, sans chercher à le reconstruire.

Or, le fait, la donnée initiale d'où je pars, et dont il faut rendre compte, c'est le sens de l'obligation. Ce sens, qui est présent chez tous les hommes, et qui commande leur pratique, bien qu'il s'explicite le plus souvent tardivement et incomplètement (3), implique les deux notions corrélatives de

(1) J'imite le physicien, je ne calque pas sa méthode. Si tout est un, tout est divers, et la raison doit se plier à la diversité du réel. Tout ce que je veux dire, c'est que le philosophe devra se comporter à l'égard de la réalité morale comme le physicien se comporte à l'égard de la réalité physique.

(2) Je dis : partir des faits ; je ne dis pas nécessairement : s'enfermer dans les faits. Il est fort possible, au contraire, que les faits m'incitent à les dépasser. Je dois suivre docilement l'expérience.

(3) De quelque nom qu'on l'appelle, ai-je dit, tous les hommes ont la notion de choses *à faire* et de choses *à ne pas faire*. C'est ce que les Latins exprimaient sous la forme *quid agendum, quid non*, ce gérondif ne comportant d'ailleurs à l'origine aucune idée *explicite* d'obligation, et signifiant à peu près ceci : « Telle chose se fait, telle chose ne se fait pas. »

bien et d'impératif, c'est-à-dire de quelque chose qui est supérieur à l'homme et qui s'impose à lui, de quelque chose qui lie l'individu, mais de telle manière qu'en lui obéissant il se met en règle avec un ordre supérieur ; en un mot, la croyance en un monde de valeurs libératrices.

Etant bien établi que cette notion d'obligation, de devoir être, de valeur, existe comme un fait dans la nature humaine, on peut — et c'est ici le nœud de mon argumentation — expliquer ce fait de deux manières et de deux manières seulement : ou bien c'est un « concept » fabriqué par l'esprit, ou bien c'est une « idée » au sens platonicien, c'est-à-dire une réalité que voit l'œil de l'âme, et qu'il ne fait pas. Dans le premier cas, cette notion est du type hallucination ; dans le second cas, elle est du type perception. M. Wildon Carr m'objecte qu'une telle vue est simpliste, qu'elle méconnaît le travait de l'esprit dans la perception, qu'en fait il n'y a partout et toujours que des images, produit de l'activité de l'esprit (1) Je sais fort bien que la perception n'est pas toute objective, ni l'hallucination (en règle générale) toute subjective; je ne méconnais nullement le travail de l'esprit dans la perception ; mais je prétends et j'affirme que ce travail s'opère sur la donnée de la sensation, que je n'ai pas faite, qui me résiste (2), qui s'impose à moi et qui me met immédiatement en rapport avec l'extérieur. Je n'ignore pas davantage que l'on passe de l'hallucination à la perception, comme du vivant élémentaire à l'homme, ou du mouvement à l'idée, par une suite de gradations insensibles : mais je maintiens que, sous cette continuité en surface, il y a quelque part une coupure en profondeur, en sorte qu'on a, à gauche la brute, à droite l'animal raisonnable, à gauche le corps, à droite l'esprit : il me suffit de renvoyer, sur ce point, aux admirables travaux de M. Bergson. Pareillement, ici, c'est-à-dire dans le

(1) Dans cette affirmation on reconnaît sans peine la marque de l'idéalisme hégélien, qui a exercé en Angleterre, et particulièrement à Oxford depuis Th. Green, une influence prépondérante, que je considère, avec mon ami le Baron de Hugel, comme une influence néfaste.

(2) Don Quichotte, lorsqu'il attaque les moulins à vent, se fait illusion sur la nature de l'objet : mais, que cet objet existe, c'est indubitable puisqu'il le jette par terre d'une rude chute.

cas de l'hallucination ou du rêve, l'objet est fait par nous ; là, c'est-à-dire dans le cas de la perception fondée sur la donnée immédiate de la sensation, l'objet nous fait.

Je puis donc légitimement poser le problème en ces termes, sans être taxé de simplisme. Et je le pose ainsi : « L'idée de Dieu est un fait. Cette idée est-elle un rêve ? Est-elle une réalité ? En d'autres termes, l'homme a-t-il fait Dieu ? Dieu a-t-il fait l'homme ? »

La première solution est celle du positivisme. M. Wildon Carr me demande : que faites-vous de l'idéalisme ? Je le range avec le positivisme, et je le rejette pareillement.

Et, en effet, l'idéalisme fait de Dieu une idée, ou mieux un concept, de l'homme. Or, ce faisant, il supprime les données du problème : 1° L'obligation est constituée par un couple antinomique : nécessité plus liberté. Si vous faites procéder l'obligation du moi, vous supprimez la nécessité. Si, pour en expliquer le caractère auctoritatif, vous la faites procéder d'un inconscient, vous supprimez la liberté. Dans un cas, nous ferons tout ce que nous voudrons ; dans l'autre, nous serons esclaves. 2° L'obligation, ou le devoir être, suppose l'existence d'une valeur, donc d'une norme absolue. Mais, dans la théorie idéaliste comme dans le positivisme, toutes les valeurs sont faites par l'homme. Or c'est un fait qu'il y a dans l'humanité des valeurs différentes : ce que nous appelons justice, de ce côté du Rhin, est appelé de l'autre injustice ou faiblesse ; et, dans notre pays même, que de divergences en ce qui concerne, par exemple, la morale sexuelle ou la constitution de la famille. Comment départager entre ces « valeurs », si vous n'avez pas de norme supérieure, absolue, qui les juge ? Sans cette norme, tous les « idéals » se valent, celui de Bismarck comme celui de la Belgique ou de l'Alsace, l'injuste comme le juste.

La solution idéaliste est donc inacceptable. Le fait moral n'est pas fait par moi : voilà ma première conclusion. Elle suscite une nouvelle question : ce fait moral, quel est-il ? Sur quoi se fonde-t-il ? Kant et les partisans de la morale indépendante répondent : il se suffit à lui-même. Mais leur « idéal » n'est qu'un résidu de Dieu, et il n'a de sens que par

Dieu. Kant, pour le sauvegarder, a dû arriver à Dieu : il a fait comme ce muletier espagnol qui, pour soulager sa monture, mit la selle sur sa tête ; Kant ne s'est pas allégé de Dieu, mais il l'a mis en l'air. En réalité, il ne faut pas dire : « Tu dois parce que tu dois », formule dangereuse qui peut légitimer tous les ordres et toutes les obéissances ; il faut dire : « Tu dois parce que c'est bien ». Il y a dans la personne, comme l'a marqué M. Clément Webb dans son beau livre sur la Personnalité en Dieu et dans l'homme, une autonomie et une hétéronomie qui ne peuvent s'expliquer que par une théonomie.

J'arrive donc à cette seconde conclusion, que le principe et la base de la morale, c'est l'idée du bien, c'est Dieu même. A la solution idéaliste, irrecevable, je substitue la solution réaliste, seule conforme aux faits. L'homme est une idée de Dieu, que Dieu choisit et réalise en toute indépendance, mais conformément à un ordre rationnel, fondé dans l'essence divine, connu par l'intelligence divine, et que ma raison peut connaître dans la mesure où elle participe à la raison divine.

J'affirme donc que Dieu peut être connu et établi par la raison. M. Wildon Carr prétend que la raison humaine établit l'immanence seule de Dieu, à l'exclusion de la transcendance, et que telle est la portée de l'argument ontologique. Il n'en est rien : car l'idée de Dieu, d'après l'ontologisme cartésien, est en nous un effet, qui ne peut s'expliquer que par l'existence d'un Etre infini, donc transcendant. Pas plus que le Professeur J.-A. Smith, je ne suis disposé à sacrifier la transcendance à l'immanence, ou l'immanence à la transcendance ; l'une et l'autre sont vraies de Dieu, quoique en des sens différents.

Ce Dieu est le fondement de la morale, et il n'y en a pas d'autre. On nous propose comme alternatives l'univers, ou encore (Princ. Jacks) la « beloved community » de Royce. Mais l'univers n'est pas digne de mon adoration, ni de mes sacrifices. Et cette société des esprits, quelle est-elle ? L'humanité actuelle ? Je ne suis disposé à vénérer ni les Boches, ni les Bolchevistes ; je ne suis pas même prêt à adorer les

Français. L'humanité future ? C'est un pur possible qui, à supposer même qu'il se réalise dans un lointain avenir, ne donnera pas satisfaction à mes tendances les plus profondes ni ne récompensera les sacrifices que j'aurai faits pour elle. Reste que ce soit une société réellement immortelle de personnes réellement immortelles, mais ceci suppose Dieu personnel ; s'il n'y a pas de personnalité en Dieu, il n'y en a pas davantage en l'homme. Or la croyance en l'immortalité personnelle, la croyance au Dieu personnel, est une croyance vitale pour l'humanité. Supprimez cette croyance, et vous faites de ce monde un champ clos où s'affronteront les intérêts et les passions, et où triomphera nécessairement le plus fort, chacun n'ayant qu'un but, qui est *to make the best of this world.*

On m'adresse une dernière objection. Si l'homme est une idée de Dieu, me dit le Principal Jacks, comment se fait-il qu'il ne participe point à l'inerrance divine ? — Il y devrait participer s'il était une émanation de Dieu, comme le veut le panthéisme ; mais l'homme n'est pas une émanation de Dieu, il est une créature de Dieu, douée de raison, développable mais non développée, et de volonté, faillible ; ces conditions de sa grandeur sont aussi la cause de sa faiblesse ; l'homme doit accomplir le bien, mais il peut ne pas l'accomplir ; c'est le cas de la plupart ; mais, en dépit du préjugé égalitaire, ce n'est pas dans la masse qu'il faut chercher ce qu'est l'homme, mais dans le saint, qui réalise le type de l'homme.

Je conclus. La base de l'édifice, c'est la métaphysique, ou l'affirmation rationnelle de Dieu, c'est-à-dire d'un ordre moral fondé sur un Etre transcendant et immanent, personnel, auteur et garant de ma personnalité immortelle, à laquelle il commande sans la contraindre. Sur cette base s'édifie la morale, connaissance et pratique du bien : la morale n'est autonome et indépendante que si elle est reconnue comme réelle, donc fondée sur la métaphysique. Quant aux religions positives, elles ne fondent pas la morale, elles se fondent sur elle ; la question en ce qui les concerne demeure donc ouverte : elle relève surtout de l'histoire.

Il faut s'y résigner : si la croyance en Dieu est vaine, la morale n'est qu'une illusion. Or là contre proteste ma raison, avec ma nature ; et nul argument de philosophe ne pourra prévaloir contre cette affirmation et contre cette exigence.

REMARQUE

M. Belot, inspecteur général de l'Instruction Publique, n'ayant pu remettre son rapport en temps voulu, me fit après coup cette objection, que la religion naturelle ou métaphysique dont je parle n'existe nulle part comme telle et qu'il n'y a partout que des religions positives ; puis il examina plus particulièrement la morale du catholicisme ; il confessa que le principe de cette morale était le plus efficace et le plus commode, mais il contesta qu'il fût le plus sûr : il avoua d'ailleurs que la morale laïque en était encore à chercher son principe. La juste remarque par laquelle il ouvrit cet exposé significatif n'empêche point ma thèse de demeurer entière. Il s'agit de savoir si Dieu et l'immortalité sont objet de connaissance rationnelle, et peuvent être, à l'école, objet d'enseignement rationnel, non confessionnel. A cela, je réponds : oui. Si on le nie, en prétextant que Dieu et l'immortalité sont contestés, je ferai remarquer qu'il en est de même du devoir, de la gravitation universelle, et de l'existence même du monde extérieur. Il faut donc choisir, et j'affirme avec saint Thomas) qu'un tel choix est rationnel. Ces distinctions une fois faites, nous devons reconnaître, si nous consultons l'expérience et l'histoire, qu'une morale purement rationnelle ne suffit pas, en règle générale, à l'homme, et qu'elle appelle pratiquement, sinon absolument, une morale religieuse positive. Mais ces distinctions préalables sont d'une importance capitale : car mes adversaires englobant la religion naturelle dans la religion positive, et confondant l'une avec l'autre, risquent de dépasser toujours la mesure, soit à gauche, en les niant ensemble, soit, — il se pourrait, — à droite, en les affirmant ensemble comme inséparables et indiscernables. *In medio stat veritas.*

POUR HATER LA RENTRÉE EN SCÈNE DE L'IDÉE

EN BIOLOGIE TRANSFORMISTE

à propos d'un livre récent (1)

En même temps que la Science, physique, chimique, renonce au mécanicisme, sans trop le crier sur les toits, la Biologie, et plus précisément le Transformisme classiques, qui étaient gravement entachés de matérialisme, préparent une retraite stratégique. Tant mieux ! Car il était étrange d'aller chercher la cause des organisations vivantes — celle donc aussi de leurs changements et successions — au rebours, expressément, de ce qui sait organiser ; tout comme il sera toujours irrationnel de tirer notre humaine raison d'autre chose que d'une Raison.

Espérons qu'une Renaissance se prépare, et, en attendant, ne perdons pas une occasion d'y travailler. Le livre que M. Cuénot consacre à *La Genèse des Espèces animales* fournit une de ces occasions : encore qu'on y reste trop vite en route...

Mais d'abord, où en est arrivé M. Cuénot ?

(1) Cuénot L., Correspondant de l'Institut, Professeur à la Faculté des sciences de Nancy. — *La Genèse des Espèces animales*, 558 p., 109 fig., 2e Ed. entièrement refondue. 1 Vol. de la Biblioth. scient. internat., Paris, Alcan, 1921.

I

C'est la Quatrième Partie du livre qui est doctrinale.

Page 462, nous lisons : « On ne peut se refuser à admettre qu'il y a eu des intermédiaires entre une forme non spécialisée menant un certain genre de vie et l'espèce la plus spécialisée du même milieu, entre le banal Insectivore fouisseur et la Taupe, entre une Ecrevisse simplement obscuricole et le *Cambarus* sans yeux, entre un Ecureuil et le Sciuroptère muni d'un parachute, entre l'*Eohippus* éocène à quatre doigts et le Cheval monodactyle du pliocène..., entre les glandes cutanées du Prémammifère et les mamelles nourricières des Mammifères actuels. (Ah ! ceci surtout, sous toutes réserves). Ces caractères ou ces adaptations progressives ou régressives n'ont pu se développer que par une évolution plus ou moins longue, *marchant dans un sens déterminé : c'est-à-dire par une ortho-évolution ou orthogénèse.* »

Les hypothétiques intermédiaires une fois glissés là, par surprise vraiment, « tout l'effort des grands théoriciens, Lamarck, Darwin, Wallace, Eimer, Weismann, a porté... sur la genèse des progressions et des régressions ; ils ont pensé que s'ils parvenaient à résoudre le problème difficile, la solution serait applicable au cas plus simple de l'origine des espèces. »

J'interromps. La question du courant qui chemine, et celle de l'installation de telle espèce, cela fait-il deux problèmes, ou un seul ? — Pour le transformisme usuel, nul doute : un seul problème. Ainsi, lisons M. Rabaud : depuis toujours, et avant même qu'il ait existé des organismes, « l'interaction de l'organisme et du milieu » a tout régi, tout engendré. Espèces comprises, puisqu'elles représentent, pour le matérialisme, des collections de colloïdes en état d'équilibre instable, tout comme chacune de ces masses locales que l'on est convenu de dire vivantes. — Mais, pour M. Cuénot, deux problèmes ! Il y a le flux, et il y a

l'établissement de certains tourbillons particuliers... Toutes foisonnantes et remuantes, les espèces, au gré des « causes actuelles » : s'adaptant, peuplant les places vides, quand il en reste, ou se substituant aux espèces moins aptes.

Deux problèmes, dis-je. En effet, M. Cuénot poursuit ainsi : « J'ai cru qu'il y avait intérêt à traiter séparément les problèmes de la formation des espèces et de l'origine des adaptations, que je tiens pour résolus ou peu s'en faut (c'est imprudent), et celui de l'orthogénèse, qui est tout autre.

Or, il ne peut être ainsi « tout autre », ce problème fondamental, que si *l'orthoévolution a d'autres causes que les causes actuelles, terrestres...* Seulement nous ajoutons, nous, que le Mystère générateur n'abdique pas avant d'avoir réalisé l'individu typique, dont la grande famille forme l'espèce ; si bien que, en saine logique, le même Mystère régit tout.

Vous verrez que cette troublante ORTHOGÉNÈSE, une fois stimulée, secouée, brisée et rebrisée, finira par se confondre avec notre GERBE CRÉATRICE de l'an dernier. On se rappelle : nous distinguions, nous, « la Gerbe créatrice », et puis « l'adaptation ». Mais sans dissimuler qu'il fallait leur trouver même origine supérieure. « L'adaptation » consistera toujours dans une suite d'états actifs de l'individu *créé*, dépensant les forces à lui *confiées* pour rester ou pour se mettre en équilibre avec l'ambiance (1).

Mais n'anticipons pas. Nous n'en sommes qu'à l'orthogénèse.

Or l'évolution qui va dans un sens déterminé, l'orthoévolution ou orthogénèse, M. Cuénot constate que nul lamarckisme, nul darwinisme, ne l'expliquent.

Pourquoi cette faillite double ? Oh ! elle n'est pas d'hier, et jamais certaines évidences n'ont cessé d'être immédiates.

(1) Voir, dans cette Revue, le n° de nov.-déc. 1920, où nous répondions surtout aux néo-lamarckiens. Il s'agit des « mutationnistes », aujourd'hui, dans la personne de l'un d'eux.

Ainsi l'auteur observe qu'il ne devrait plus y avoir d'Ecureuils simples, depuis le temps qu'un parachute aurait été pour eux l'effet naturel, fatal, tant des efforts et de l'usage que de la survivance du plus apte. Or il en reste ! Même, à Java et Sumatra Ecureuils et Sciuroptères coexistent. Autre chose : « Il y a beaucoup d'animaux plus ou moins épigés qui sont mal doués sous le rapport de la vue ou qui sont même aveugles (Cf. le Poisson *Typhlogobius californensis* de la p. 201), alors que tant d'autres qui mènent la vie souterraine ont des yeux. Il est incompréhensible que, depuis l'éocène, les yeux des Taupes, assurément dégénérés et de fonction peut-être nulle, n'aient pas disparu tout à fait » (p. 464). Et ainsi de suite. — Nous étions convaincus d'avance.

Que faire alors, si l'on est transformiste ? S'inscrire au groupe nouveau de ceux qui ont perdu les illusions d'antan, et se dire « mendélien, préadaptationniste, mutationniste » (p. 467). Voici de quoi il s'agit là.

A défaut que soient transmissibles les variations somatiques, les « somations », il y a les changements qui affectent les cellules sexuelles, puis le germe : les « mutations », dont les lois de Mendel règlent la répartition chez les produits. — Au surplus, faible ressource doctrinale. Nul ne sait en quoi la mutation consiste, ni sous quelle forme en loger les facteurs dans le secret du chromosome : qui devra finalement en héberger toute une troupe... On les veut physico-chimiques, ces facteurs nucléaires : mais la physico-chimie ne rend pas même compte du chromosome ! Comment des brassages incessants de colloïdes produiraient-ils cet organite défini, permanent, régulateur ? Comment, ensuite, tel chromosome aurait-il la responsabilité de telle fonction ?

Mais, tout de même, cela doit aller... Une « mutation », fortuite, aura pu être telle que la race s'en trouve « préadaptée » à un genre de vie spécial, à la vie cavernicole, par exemple : qu'il lui sera donc bon de mener. Et voilà une espèce qui s'établit, correctement, la sélection aidant.

Certain facteur se sera révélé particulièrement instable, par hasard. Ainsi, chez les Cervidés, celui qui préside au développement des bois, puisque les bois sont devenus énormes, au quaternaire... Et la mutation n'aura plus su s'arrêter, dépassant toute mesure, compromettant la race. Les « dysharmonies » sont ainsi, non pas expliquées, mais situées (p. 472-5).

Et nous n'en saurons d'abord pas davantage !

Ah ! M. Cuénot convient qu'il n'y a là qu'un débile embryon de théorie. Que « c'est à peu près dire : il y a évolution parce que qu'il y a évolution » (p. 477). — Mais nous allons voir l'auteur se lancer tout à coup, sans avertir.

Précisément parce qu'il est trop aisé de s'accorder la mutation, chevauchant son chromosome, transmise par le fait même qu'on l'a logée dans le germe, orientée, puisqu'elle se sera montrée irréversible, *on en vient à chercher, à tout ce geste cosmique, une raison suffisante...* Que voulez-vous ? L'Homme est ainsi fait : par la faute ou non des chromosomes de son œuf.

Songez notamment à la classique orthoévolution qui donna les Chevaux à un doigt, ou la série, parallèle, des *Litopterna* de l'éocène de Patagonie (p. 475 et fig. 93) : cela eut vraiment trop de suite pour ne pas sembler conduit. D'autant que chacune des formes échelonnées était si franchement elle-même, et se contentait si bien de rester soi, avant de repartir pour d'autres destinées ! Notre raison cherche donc invinciblement un propulseur, et qui ait assumé la direction. J'ajoute : tout en fixant les crans d'arrêt.

Nous insistons. Qui se figure que la mamelle résulte d'une lente, lente évolution, doit juger du moins absurde que de quelconques glandes de la peau, dispersées, point du tout nourricières, se soient tout doucement concentrées, organisées, spécialisées, sans qu'on les y aidât en haut lieu. D'autant que la chose allait de pair avec l'incroyable renoncement de l'œuf aux provisions vitellines, et avec les compliquées initiatives placentaires tant de

l'embryon que de la cavité incubatrice ! — De la magie, vous dis-je ; et qui gagnerait à n'avoir eu qu'à jaillir au coup de baguette : par apparitions échelonnées, quand ce fut le cas.

Alors M. Cuénot, devant tant de belles choses, de soudain découvrir « que tout se passe, en somme, comme s'il y avait eu TENDANCE ÉVOLUTIVE INTERNE (p. 476)... La voilà bien, la nouvelle aube. Et sans doute, cette poussée secrète était déjà dans Naegeli : mais, la nouveauté vraie, c'est d'y recourir, en science classique. Il fallait voir le ton méprisant d'Yves Delage !

Oui : cela s'appelle sauter le pas. Mais on le saute avec mesure. Si elle s'impose, la fâcheuse force intime, encore convient-il de la réfréner, de la styler. Ce sera « une tendance agissant avec une extrême lenteur, continûment : produisant dans une certaine direction de petites mutations (brusques sans doute, mais infimes), d'abord isolées, qui finissent par prédominer dans l'espèce, et qui sont suivies par d'autres petites mutations réalisant un pas de plus dans le même sens, et ainsi de suite. » (*Ibid.*) On le voit : c'est bénin, bénin. Mais, en face du jaillissement biologique, c'est trop sage.

Disons le terme du mouvement. « L'orthogénèse s'arrête lorsqu'elle aboutit à un résultat tel que l'espèce est handicapée soit par l'atrophie d'un organe, soit par son développement exagéré. Elle succombe alors, cette espèce, devant les concurrences ; ou bien, la sélection entrant en jeu, l'évolution en reste à un état compatible avec le maintien de l'espèce, les individus les moins avancés persistant seuls. » Ainsi, chez les Autruches, « il y a une tendance certaine à la disparition des doigts des membres inférieurs, puisqu'il n'en reste que deux, dont l'un (doigt IV) petit et le plus souvent sans ongle, est assurément sur le chemin de la régression : l'équilibre de l'Oiseau ne serait-il pas compromis si ce doigt s'atrophiait ? (p. 476-7).

Bon. Mais le sens philosophique de cette marche orientée ? — « Les finalistes verront évidemment dans la ten-

dance évolutive interne quelque chose de préétabli, d'ordre métaphysique, devant aboutir à une fin logique. » Mais qu'ils ne chantent pas victoire : « On peut penser aussi que c'est un phénomène d'ordre naturel, *tout comme l'évolution du radium* (nous soulignons), qui est présenté par certaine phylums et non par d'autres, qui marche avec une vitesse variable et peut s'arrêter, qui aboutit, soit à des appareils d'une grande perfection, soit à des productions démesurées et gênantes, soit à des atrophies d'organes plus ou moins utiles. L'espèce (fille des seules causes d'ici-bas) s'arrange comme elle peut des résultats de l'orthogénèse. » (p. 478). — Une douche à la métaphysique, qui relevait la tête. Mais une douche écossaise, comme on voit : plutôt tonique.

Voyons ! nous autres, réfléchissons. L'évolution coula donc ainsi depuis les Prébactéries, tombées des astres faute que la génération spontanée soit admissible (p. 370-1), jusqu'à nous : semant en route Brachiopodes et Moules, Oursins et Pieuvres, selon les mille caprices d'un cheminement ignorant de son but et, peut-être, n'en ayant point ?... En tout cas, PAS DE GÉNÉRATION SPONTANÉE : M. Cuénot a raison. Nous disons : se fût-il fait des amino-acides, etc..., au hasard, que d'errantes molécules ne sont pas plus le vivant, ce lutteur, que des courses physiques de grains d'électricité ne feraient l'atome, avec son nom d'espèce. Mais ceci nous choque : que « les appareils d'une grande perfection », expresses trouvailles, et les excès, pauvretés, maladresses, qui pourraient être incohérences et fatigues de fins de races, soient attribuées à la même cause. Notre raison d'Homme n'admet pas cette conclusion.

Nul doute, au reste, qu'il faille chauffer l'orthogénèse, anémique et timide. Et puis il y aurait à réintroduire l'individu en variation ; les types, à quoi nous tenons tant, afin d'avoir le nôtre ; le discontinu merveilleux, qui ira jusqu'à la transformation soudain énorme ; les aiguillages et les choix ; les organisations savamment synthétiques... Enfin, l'être effectif, sur son plan, dans ses actes. L'Homme

réel, son esprit, et l'Esprit... Le goût, la pénétration intuitive, l'utilisation quotidienne du Mystère !

Tout cela était lettre morte, pour le mécanicisme. Mais qui ose évoquer une TENDANCE doit pourtant s'attendre à ce qu'elle mène à quelque chose qui en vaille la peine ; et à « quelqu'un » : quand ce ne serait qu'au transformiste, à vous, à moi !

II

Tranchons dans le vif. D'où vient que le problème de l'individu, de l'individu substantiel, ne soit jamais mis à la racine des dissertations transformistes, quand il s'agit pourtant de la façon dont l'être biologique aurait marché, progressé ?

Si, comme nous l'avons assez vu, l'on ne peut concevoir l'unité travailleuse du personnage, y compris sensations, estimative, vouloir, sentiments, sans le nantir d'une activité propre, d'attributs distinctifs, comment donc aurait-il changé dans son fond pour des raisons banales ? — Aussi en appelle-t-on à quelque tendance intime. — Bon. Mais alors, qu'elle crée des êtres. Qu'elle ne se borne pas à mettre, à la queue leu leu, des « mutations »... *Qui est-ce donc qui se transforme ?*

Que si le problème de l'individu est inabordable, comme Delage le croyait, il en est donc ainsi de celui du transformisme : un corollaire.

Pourtant le Radium est un individu, en tant qu'atome : et son évolution serait de l'ordre naturel... Que répondre à M. Cuénot ?

L'évolution des Eléments radioactifs est selon la nature spécifique de chacun d'eux. En la disant « naturelle » on la voudrait platement « physique ». Mais point. Elle est *préétablie*. Ce Radium était le successeur désigné de l'Io-

nium : il a l'Emanation (la sienne) pour successeur légal et obligé. Les transformations radioactives sont, soit à rayons α , soit à rayons β : elles sont ce qu'elles doivent être. Il ne s'agit point d'un Cervin qui lance au hasard sa pierraille. Et sans doute, c'est la chance qui dit lequel des individus Radium va mourir : mais l'atome marqué par le sort suit la loi de son être particulier ; et les pas faits ainsi, soit deux à gauche, soit un à droite, sur la fameuse Table périodique, sont réglés comme un menuet. (Voir 1re Ed. franç. du *Radium*, par Soddy, p. 321, fig. 37).

Remontant des profondeurs, si l'on consent enfin à découvrir que l'Homme a son statut, sa dignité, après tant d'autres moins dignes mais aussi spécifiques, le transformisme aura été retourné, face pour face : et ce sera la Renaissance.

Mais alors, à quoi bon le transformisme ? — Eh ! ce n'est pas notre affaire. Les vivants ont-ils évolué, oui ou non ? Et jusqu'à quel point ? Décidez-en.

On dit, combien à contre-cœur, « tendance évolutive », mais poussant où ? créant quoi ?

D'où vient que des faisceaux de facteurs instables soient à ce point physionomiques ? Tant et si bien que l'Ane n'est pas Cheval, pour descendre aussi de l'aïeul à quatre doigts; ni l'Homme, ce Singe, incapable de goûter le transformisme.

Voyez sur cette friche : l'*Ephippigera,* qui porte sellette musicale en place des ailes, n'est pas la Sauterelle, sa parente, sa voisine. — Un scandale, que provoque cette aptère soudaine, avec d'autres. Tomber à l'absence d'ailes, là même ou les cousines ont le vol, et où la Mante est à l'affût ! (La Mante : un beau type). S'être laissée redevenir bétail massif, quand Lamarck, Darwin, ou successeurs, offraient ensemble et tour à tour la bonne recette fortuitement mécanique, par quoi l'on glissera sur l'air, au-dessus du pré !... Autrement fou que l'Ecureuil non Sciuroptère, cet Insecte ; car l'Ecureuil simple n'a jamais eu de para-

chute et ne pèche que par sa négligence à s'en faire un : tandis que l'Ephippigère avait des ailes, jadis, quand elle n'était pas Ephippigère. Du moins il faut le croire.

Vraiment « l'orthogénèse » n'y comprend goutte, à ces Arthropodes qui n'ont aucune raison d'être estropiés (p. 484 de M. Cuénot). Elle se demande pourquoi, si elle fut courant à engendrer Sauterelles et Criquets, ses remous causèrent, entre temps, des maladroits de cette taille !

Reste LE TYPE : qui commande. — Mais il règne muet et voilé...

A quelles fins l'Ephippigère, si près des Mantes ? Tant pis pour elle : malgré ses ruades, on la grignote. Et ainsi va la Biologie, depuis qu'il y a des mangeurs et des mangés.

Au reste, si l'on tient que l'Ephippigère est là, tout exprès pour les pattes ravisseuses, ou pour le dard d'un Hyménoptère désigné, moi, je veux bien. L'essentiel est qu'elle soit là : comme l'Agneau, le Loup, et l'Homme.

Pour rendre honorablement compte des espèces, pour les mettre sur terre, on recourt à l'isolement géographique. Eh ! oui. Mais cela n'a pas réponse à tout. Nous avons assez dit qu'on n'expliquera jamais ainsi la suprême distinction végétale : Arums, Cyclamens. — Tenez : le menu raffinement blanc et or de la très personnelle Parnassie, des creux marécageux alpestres ; tout bonnement contre la route...

Chez les grands Reptiles de jadis, l'Iguanodon fut un type. Et l'Hadrosaure à bec de canard en fut un autre. Etaient-ils des isolés ?

Mais je n'ai plus souci de l'isolement ; et je plonge jusqu'à notre minuscule Infusoire *Coleps*, celui, vous savez, qui se permet cuirasse comme un Reptile : rien que pour demander qu'on dessine au microscope ces plaques exquises, après Maupas. Car il faut, il faudra absolument qu'enfin le réel nous étreigne !

Cuirasse, n'est-ce pas ? appelle coquille : c'est M. Cuénot qui va cette fois nous chercher l'Argonaute ; pour dire

qu'une telle coquille est inédite ; que c'est « une fausse coquille, différant de la vraie par la structure et le mode de développement. » (p. 396). Cette coquille en marge du chapitre, ce n'est pas une myope et paralytique évolution, trébuchant dans l'anonyme, qui lentement put l'extraire des flottements vagues d'un quelconque chromosome... Il n'y avait pas de coquille: en voici une, et faite comme ceci. Le tégument de la femelle entendit l'ordre, inconscient. Et il sécréta : dans le style inventé pour l'Argonaute.

Or, les types vont mettre LE DISCONTINU, des ressauts, l'escalade, dans un flux que l'on voulait sans catastrophe : sans miracle... Ah ! c'est fâcheux, si l'on y tient. Mais le discontinu est déjà chez les atomes : comme le type.

Cet Hélium, avec l'Hydrogène de gauche, c'est blanc et noir, comme avec le Lithium de droite. On ne dira pas que le Carbone ressemble à l'Azote, celui-ci à l'Oxygène, l'Oxygène au Fluor. Et, du Fluor, c'est le bond à l'autre bout de la Table : jusqu'au Néon, qui prend la tête d'une nouvelle série disparate, menant au Chlore. — En Chimie, en Biologie, on voulait l'écoulement mol et neutre, pour faire bien dans le paysage monistique ; et c'est un fourmillement de premiers rôles : des tiroirs et des vitrines d'originaux irréductibles.

Oui, elles bâillent comme crevasses sur glacier, les discontinuités vivantes. Mais nous cherchons vainement ce problème aux Curiosités transformistes dont nous entretient la Cinquième Partie du livre: *Or, le discontinu, c'est grave : parce que cela met en défaut l'orthogénèse.*

Il n'y a pas orthoévolution, mais bouleversement de l'évolution, quand on se permet de sauter, génétiquement, de dents à bec.

Pourquoi revenir sur cette question ? Parce qu'on objectera que la corne ne revêtit d'abord, quelquefois, qu'une partie de la mâchoire : comme si elle s'essayait ; comme s'il fallait combler, tant bien que mal, le fossé. — Oh ! nul essai. Ce bec mi-partie eut son allure nette et stricte. Mê-

me : originalité plus surprenante encore, que cette bouche à deux fins. Tel os spécial, et nul autre, s'encornait. Prémaxillaire par exemple, en haut, et rien en bas, chez les Oiseaux à dents d'après l'Archaeopteryx : *Ichthyornis, Apatornis, Hesperornis*. Et il va de soi que le bec nouveau, qu'il fût, ici, partiel ou, là, total, masqua soudain les dents couvertes : pour s'étaler, fonctionnel aussitôt, comme qu'il fût.

Vraiment, ce fossé béant, des dents au bec, mit une curieuse insistance à couper la moutonnière orthogénèse : à en juger par ce qui se passa plusieurs fois chez les Reptiles. Ayant nommé déjà l'Iguanodon et l'Hadrosaure, qui n'avaient de bec que par devant, nous n'allons pas transcrire ici Marsh, Owen, ou simplement Zittel, pour narrer comment *Dicynodon, Ptychognathus*, interrompent leur bec à l'endroit où font saillie de robustes défenses ; ni vous mener chez les *Triceratops* et camarades dont on peut voir au Muséum les tenailles, reconstituées... Mais c'est vraiment trop imprévu, parmi les Ichthyosaures dont on connaît assez les dents terribles, ce *Baptanodon* à bec complet : tout comme le *Pteranodon*, parmi les Ptérodactyles. — Or, si le paléontologiste croit voir aisément le profit qu'un Ptérodactyle, mangeur de poisson, eut à se réveiller, dans la personne de sa progéniture, avec un bec : pour mieux saisir la proie et pouvoir l'engloutir en plein vol, il omet le « comment » de cette mutation d'acrobate, et pour cause (1).

Un saut plus risqué encore aura conduit des dents de quelque Cachalot ancestral aux fanons de la Baleine. En effet, au sortir de la mâchoire à dents, le bec restait du moins chose qui déchire et qui broie : tandis que les fanons sont un filtre. Et la Baleine dut changer jusqu'aux pro-

(1) Nous lisons dans la revue anglaise *Nature*, du 28 octobre 1920, que les Allemands ont découvert dans le trias supérieur l'ancêtre endenté de la Tortue, lequel était déjà un Chélonien. La revue anglaise rend compte de cet ouvrage allemand : Othenio Abel, *Die Stæmme der Wirbeltiere*, Berlin, 1919. — Chez les Tortues comme ailleurs le passage des dents au bec n'aura pu être que brusque.

portions de la bouche, pour que le filtre fût énorme : la grille très haute, la pêche très riche.

On le voit : nous sommes loin du pas de procession à quoi le transformisme officiel, et avec lui le mutationnisme de M. Cuénot, voudrait condamner notre monde : par crainte, je pense, des chutes dans le trop proche Incognoscible, certainement créateur. — Quant aux hiatus que nous signalons, de préférence à pas mal d'autres qu'il faudrait dire aussi (1), nous admettrons que l'évolution les ait franchis vraiment, de père à fils selon la chair ; car tout est possible quand on voit la Chenille se continuer elle-même en Papillon : mais, de grâce, qu'on ne nous parle plus de cet évolutionnisme au compte-gouttes.

Un intermède.

Dirons-nous que c'est un intermède dramatique ? En tout cas il fait souffler une aigre bise sur le calme olympien des orthogénèses de tout à l'heure. Il s'agit de deux articles que publie B. Guyénot, Professeur à l'Université de Genève, dans les numéros des 12 et 26 novembre de la Revue scientifique, sous les titres que voici : *Mutations et Monstruosités*, et *Le Préjugé de l'Adaptation*... Cette fois, ce n'est pas bénin, bénin : et il n'est d'ailleurs plus question de tendance évolutive. Des mutations catastrophiques s'en donnent à cœur joie : la monstruosité fortuite, ou, ce qui revient au même, la très grande mutation sans cause logique que l'on puisse imaginer, et, finalement, LE DÉSORDRE,

(1) En fait de saut, point énorme, mais cependant brusqué, ne laissons pas perdre celui-ci, que nous trouvons dans l'ouvrage de M. Cuénot (p. 128) : « Les larves des Diptères Blépharocérides (*Liponeura, Curupira*) qui vivent dans les cours d'eau torrentiels, présentent sur la ligne médio-ventrale six ventouses, au moyen desquelles elles s'attachent au fond ». — Comment ces organes n'auraient-ils pas surgi tout adhésifs, du coup ?

secouent le monde vivant comme sac de noix. Alors, il ne marche plus, il bondit : cahoté n'importe où.

Oh ! les espèces n'ont plus nul souci d'être adaptées ! Et, de fait, elles ne le sont pas : sauf en gros, car, sinon, rien ne vivrait. Parcourez ce champ de carnage où les préjugés, lamarckistes et autres, gisent lamentables. Et je ne dis point que ce ne soit pas pittoresque... Nous voulons bousculer l'évolution : c'est fait. Les formes que l'on a coutume de croire « les plus hautement spécialisées » (p. 617), sont venues du coup, n'importe comment : si l'on a pu subsister, on a duré. Mettons, tous les Pingouins, que l'on a coutume de dire si bien *adaptés* à la nage : mais non, ils nageraient aussi bien, s'ils étaient moins ridicules marcheurs, et s'ils pouvaient voler encore (ainsi, le Cormoran). Et, s'il en reste, c'est parce que nul ne leur dispute l'ingrate terre polaire. — Que de contradictions, dans les soi-disant *adaptations* : « on s'extasie sur les mécanismes permettant l'occlusion des narines chez des Mammifères aquatiques, mais on glisse, sans insister, sur les valvules réalisant le même fonctionnement que l'on observe chez les Ursons, Rongeurs arboricoles ! A quoi servent les membranes aliformes de l'*Eupetaurus cinereus* qui habite les rochers et non les arbres, Ecureuil volant qui ne vole pas? De quelle utilité est la membrane qui engaîne les flancs, la tête, la queue, et les pattes du *Ptychozoon*, Saurien qui ne quitte jamais le sol et ne se sert en aucune circonstance de cet extraordinaire dispositif ? Il est inutile de multiplier les exemples. Nulle part on ne peut trouver une corrélation nécessaire entre les structures spécialisées et le genre de vie. On a pris l'habitude de n'attacher d'importance qu'à quelques cas particulièrement frappants. Ainsi naissent les préjugés. » (*Ibid.*)...

Pourtant : et les ventouses ventrales des larves Blépharocérides que nous mentionnons en note ? N'y a-t-il pas corrélation avec le genre de vie ? Et les ventouses des bras du Céphalopode ? Et les ailes emplumées des Oiseaux ? Et les bras et jambes d'un chacun ? Et les dents ? Et l'orga-

nisme ? Et ce qui permet, physiquement, que l'on ait des sensations ? Et ce qui fait qu'on est un individu : Eléphant, ou pauvre Puce ? — A force d'être iconoclaste, il ne faudrait pourtant pas déboulonner la vivante, pensante, et critiquante statue qu'on est soi-même. Est-ce à titre de mutation monstrueusement catastrophique qu'on est un Homme ? un Homme de science ?

Détachons deux cas, un par article : ceux dont nous nous occupions à l'instant même.

Page 616 : « *l'anodontie* caractérise les Oiseaux, les Tortues, l'Ornithorhynque, etc... » Eh ! bien, non. Le fait d'avoir un bec n'équivaut point à avoir perdu ses dents. Voyez le Poulpe, encore, qui n'a jamais eu de dents, avant le bec. Le bec, c'est une organisation spéciale, voulue. Les cellules y prennent peine, harmoniquement. C'est une idée, se réalisant après une autre idée, et c'est une idée féconde, originale.

Page 618 : « Quelle singulière adaptation que celle de la Baleine qui, *ayant perdu ses dents*, en est réduite à nourrir d'animalcules microscopiques le corps le plus volumineux de la nature actuelle. » — Ma foi, elle ne le nourrit pas trop mal, vu sa taille, précisément, et sa très suffisante vitalité ! Les fanons ne sont, pas plus que le bec, « anodontie ». Et nous conseillons de regarder, côte à côte, une tête de Cachalot, une de Baleine, pour voir l'appropriation qui s'est faite.

Et les instincts qui surviennent, à point nommé, quand il faut réapprendre soudain la façon de vivre : la « monstruosité » les avait-elle dans ses bagages ?... Et la mamelle du Mammifère, dont M. Cuénot répartit l'organisation parmi les millénaires, M. Guyénot en va-t-il nier l'extraordinaire INVENTION CRÉATRICE ?

Alors, tout en sachant que j'ignore tant de choses et de causes, tout en répétant avec Driesch que la théorie du peuplement n'est faite, ni pour les philosophes partisans des vies typiquement individuelles, ni pour ceux des savants qui ne rêvent qu'événements morts, vidés de sens profond,

je refuse de me dire « admirablement préparé à comprendre comment, du désordre des mutations et des monstruosités, a pu résulter *l'apparence plus ou moins harmonique du monde organisé.* » (p. 649).

Oh ! l'apparence plus ou moins rationnelle de la raison !... est-ce donc avec cela que nous en serons réduits à faire des livres ?

(*A suivre.*)

P. Vignon.

LA THÉORIE
DE LA
MATIÈRE ET DE LA FORME ET SES FONDEMENTS

III.— L'argument des mutations substantielles (1)

§ 4. — *Les Mutations substantielles et le vivant.*

Si les scolastiques, en nombre de plus en plus grand, n'osent plus s'appuyer sur la prétendue mutation substantielle des inorganiques, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit des vivants : le phénomène de la nutrition est pour beaucoup une preuve décisive en faveur de la matière prime proprement dite, et cette preuve leur paraît suffire à elle seule.

« Pour beaucoup », disons-nous, mais pas pour tous, — et cette réserve ne laisse pas que d'être fondée, à notre humble avis. Que la nutrition donne, en un sens, une vraie mutation substantielle, encore une fois il ne nous vient pas à l'esprit de le mettre en doute. Tenant pour acquis que le vivant est doué d'une unité stricte essentielle, nous admettons absolument que, par la simple assimilation physiologique des aliments, le vivant s'incorpore la substance de ceux-ci, qu'il les fait siens et que, dans le cas, il y a eu une vraie corruption substantielle. Mais ce fait indéniable suffit-il pour construire une théorie générale des corps ? Et de ce que l'on en peut conclure l'existence d'un principe vital unique, l'âme ou forme, et d'un corps ou matière distinct de l'âme, s'ensuit-il que l'on ait le droit d'appliquer cette conclusion par analogie à tous les corps non-vivants,

(1) Voir *Revue de Philosophie*, sept.-oct. 1921, p. 480.

et que ce corps ou matière implique la matière prime, telle que nous l'avons définie au début de cette étude? Le R.P. Geny, avec grande raison, ne croit pas ce raisonnement légitime : « Il faudrait avant tout rendre compte de l'analogie à laquelle on fait appel. Ce qui frappe au contraire, c'est la différence entre vivants et non-vivants dans tout ce qui regarde le genre de leur activité : tandis qu'elle est purement transitive dans les minéraux, l'activité devient immanente chez le vivant. Or l'immanence requiert toujours, il est vrai, un principe formel qui dirige les activités élémentaires. Mais là où une telle immanence n'existe pas, il semblerait que la matière dût suffire à tout expliquer. — On dira peut-être que l'aliment, pour être assimilé, a dû perdre son principe spécifique, que, par conséquent, il devait aussi le posséder et que ce principe devait être distinct de la matière. Mais, pour justifier cette assertion, il faudrait exclure l'hypothèse de la pluralité des principes spécifiques, si en vogue au Moyen Age, et qui aujourd'hui est sous-entendue dans les explications des biologues. Ceux-ci, en effet, nous attestent la présence du fer dans le sang, du phosphore dans la substance nerveuse, du sel de calcium dans les os, etc... Or, ces éléments ne pourraient-ils pas être simplement assumés par une forme supérieure sans rien perdre de ce qu'ils avaient auparavant ? » (1)

Cette objection, déjà très ancienne et toujours très actuelle, est celle-là même que proposait notre recension du P. Lahr. On ne lui a jamais donné, à notre connaissance, de réponse ni décisive, ni même satisfaisante. Comme nous le redisions plus haut, il faudrait ici établir que cette mutation substantielle du non-vivant se fait *usque ad materiam primam* et que l'âme du vivant informe immédiatement la matière prime des éléments assimilés. En d'autres termes, il faudrait avoir exclu catégoriquement la théorie d'Albert le Grand, de plus en plus à l'honneur aujourd'hui, d'après laquelle « la matière du vivant n'est pas la matière indéterminée d'une façon absolue ; elle est déjà déterminée à être du carbone, de l'hydrogène... ; elle possède déjà une certaine information. Mais elle n'a, d'elle-même, aucune détermination vivante : c'est la forme vivante qui la lui donne. La matière informée par cette forme n'est donc pas la matière première qui ne peut exister seule, mais de la matière pouvant exister sous la détermination vivante parce qu'elle est déjà déterminée à être inerte » (2).

(1) *Gregorianum*, janvier 1900, p. 107.
(2) Van Mollé, *Psychologie végétative*, p. 129.

Or, comment la théorie de l'information immédiate se prouvera-t-elle ?

Ou l'on suppose que l'aliment ingéré possède une matière prime, c'est-à-dire un élément qui est par essence déterminable et rien que cela, un élément qui, de soi, est privé de toute détermination et rigoureusement distinct de toute détermination. Mais une telle hypothèse se réfute d'elle-même, puisqu'elle implique précisément ce qui est en question : et l'on pourrait difficilement imaginer pétition de principe plus flagrante.

Ou l'on ne se permet pas une telle supposition, comme il le faut bien. Mais alors où trouver le moyen terme qui nous permettra cette conclusion ? Sera-ce *a priori,* dans l'ordre métaphysique pur, ou sera-ce *a posteriori* dans les données de l'expérience ? Entrons dans le détail.

*
**

1. *L'unicité de forme et les arguments a priori.* — En fait et historiquement, c'est la voie de l'*a priori* métaphysique qu'ont suivie les anciens scolastiques partisans de l'unicité rigide de forme substantielle dans le composé. Prenant comme point de départ ce fait incontestable que le vivant constitue un bloc strictement un, organisme d'une complexité parfois extrême, mais d'autant plus parfait et plus un qu'il est plus complexe et plus différencié, ils concluaient à la nécessité rigoureuse d'un principe substantiel unique, la forme, qui devait seul rendre raison de cette unité. Et jusqu'ici aucune contestation sérieuse ne peut être élevée contre cette opinion.

Mais lorsque, poussant plus outre, ces philosophes affirment que la fonction unifiante et spécificatrice ne peut être assurée, si la forme n'est le principe immédiat de *toutes* les déterminations du vivant et si elle ne se substitue à tous les éléments substantiels qui concourent à le former, ils abandonnent le terrain de la réalité pour celui de la spéculation pure et se mettent dans la nécessité d'apporter à l'appui de leur prétention des raisons métaphysiques pressantes. Or, d'autre raison métaphysique de leur thèse, ils n'apportent que celle-ci :

« Le principe formel et substantiel d'unité dans l'être est ce qui le constitue tel et pas autre, ce qui le spécifie, ce qui le fait être ce qu'il est, ce qui rend compte de toutes ses propriétés comme de son activité. Dès lors tout ce qui survient, tout ce qui s'ajoute à l'être constitué par sa

forme substantiellement un et déterminé, ne peut lui survenir que d'une manière accidentelle. Admettre dans ce même être quelque réalité déterminée que ce soit d'ordre substantiel, distincte de la forme, serait du coup briser son unité et en faire deux ou plusieurs substances juxtaposées ; ce serait équivalemment prétendre qu'un même être, tout en restant substantiellement un, est substantiellement deux ou plusieurs : pure contradiction, pure absurdité ».

Toute rigoureuse qu'elle se présente au premier aspect, — et nous nous sommes gardé d'en atténuer la force, — cette argumentation est loin d'être décisive. Si l'on définit la forme substantielle, le principe radical et *unique* de toutes les propriétés de l'être, comme de son activité, le raisonnement conclut à l'évidence. Mais qui ne voit qu'une telle définition présuppose toute la question et qu'elle est elle-même une pure pétition de principe ? Poser *a priori* une notion de forme d'où l'on déduira dialectiquement ce que l'on veut prouver, est un procédé commode. Seulement la conclusion risque alors de valoir ce que vaut le procédé, c'est-à-dire zéro.

Si l'on n'assigne pas *a priori* un tel rôle à la forme, et si on la considère simplement comme un principe d'unité et de spécification de l'être, nous ne voyons plus du tout alors l'efficacité du raisonnement développé plus haut. Il faudrait au préalable avoir prouvé péremptoirement qu'une substance complètement constituée dans son ordre (tels les principes cytodynamiques ou la substance physico-chimique de l'aliment) est incapable de jouer le rôle de *puissance* par rapport à une forme substantielle d'ordre supérieur, qui la compénétrerait tout entière, qui l'élèverait de ce chef, et de qui, tout en conservant sa détermination propre et son activité, elle recevrait tout à la fois et son être et l'orientation de cette même activité. Ces éléments, cette matière seconde, en particulier lorsqu'il s'agit de l'homme, seraient non point unis à l'âme par le dehors, « mais compénétrés par elle, de cette compénétration spéciale d'où résulte l'union substantielle, de sorte qu'il n'existe aucune opération, même d'ordre végétatif, si elle est vitale, d'où l'intervention essentielle et immédiate de l'âme soit exclue et qui ne reçoive d'elle intrinsèquement et d'elle seule, ses caractères de vitalité humaine »(1). La notion d'acte a pour corrélatif la notion de puissance. Si la forme est acte, il

(1) Boulle, *Les conditions anatomiques de la vie*, dans *Etudes*, 1914, t. 3, p. 45.

faudra lui assigner une puissance correspondante. Mais qu'est-ce qui force, dans l'ordre de l'intelligibilité, à ne devoir opposer à la forme substantielle que la puissance *pure*, la matière prime ? (1) L'affirmer *a priori* et sans preuve ne saurait tenir lieu de raison : une pareille vue n'est pas évidente par elle-même, ni réductible à aucun principe premier ; faute d'arguments qui l'imposent, on est en droit de la récuser tout net.

Mais, poursuit-on, la forme doit être, à l'instar de la différence dernière, *ultima differentia*, le principe constitutif de toute l'essence du composé, elle ne peut donc s'unir substantiellement qu'à une pure puissance, c'est-à-dire à une matière absolument première. — On pourrait aisément répondre tout d'abord que, si la différence dernière dans la définition *logique* peut représenter toute l'essence logique, il n'en est pas du tout de même de la forme qui est un principe *ontologique* et non pas logique. L'essence réelle du composé n'est pas toute dans la forme, elle est indissolublement dans la forme et dans la matière, et vouloir la ramener à la seule forme serait « platoniser » au plus mauvais sens du mot. En conséquence, il faut nier la parité ici invoquée.

Mais admettons que cette parité doive s'entendre seulement en un sens très large. Sur quoi appuie-t-on alors cette conception rigide de la forme et qu'est-ce qui s'oppose à une conception beaucoup plus compréhensive et moins simpliste, qui permettrait de considérer la forme des composés hétérogènes (tels les vivants) comme le complément substantiel d'éléments déjà constitués ? En dehors d'affirmations *a priori* qui se contentent de répéter qu'il ne peut en être ainsi, nous ne voyons nulle part l'ombre d'une preuve qui les justifie.

Quant à l'unité de l'être dont on voudrait faire état, l'on

(1) « Informatio per formam substantialem id unice exigit ut potentia adsit substantialis immediate per formam substantialem actuanda. Quare dicere vetamur formas elementorum manere in corpore animato tamquam formas elementares ultimo determinatas et in genere entis perfecte absolutas : cum enim nova forma altior elementa elevet intrinsecus ad ordinem agendi et essendi altiorem, elementa se habent ut materia determinationis capax et entia incompleta respectu unius entis superioris orientis, — itaque sunt substantialis potentia. Quid autem cogit dicere determinationes istas, quæ antea indolem formarum, i. e. determinationum supremarum et ultimarum habebant, hac indole per accessum internum altioris formæ amissa, exenescere debere atque in nihilum redigi ? » (Til. Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis*, vol. I, 2e édit. (1897), p. 305).

ne voit pas davantage qu'elle exige cette unicité stricte de forme. Comme l'écrivait très justement le P. Til. Pesch, voilà 40 ans : « l'unité de l'être exige seulement qu'il ait un acte unique parfait et complet, qui détermine la chose *completive,* c'est-à-dire qui lui donne son ultime détermination intrinsèque, au delà de laquelle la chose n'est plus déterminée. La forme, selon la doctrine courante d'Aristote : est id quo ens constituitur completum consistens in suo Esse, sive id quod subjecto Esse substantiale et specificum confert. Forma enim dicitur *actus primus,* non quia affert materiæ determinationem primam qualemcumque, sed quia primo affert determinationem entis completi et absoluti : τέλος μέν γάρ ἐστιν ἡ μορφὴ τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος. . Quare dicere vetamur formas elementares manere tamquam formam... Neque tamen dicere cogimur id quod antea fuerit forma, evanuisse et ad nihilum esse redactum » (1).

A cet argument nous n'avons jamais vu opposer en définitive d'autres objections que de pures fins de non-recevoir comme celles-ci : « Dans les deux domaines, de la vie et de la matière minérale, nous ne voyons pas de place pour une distinction entre la réalité de la forme et sa fonction ; — dans les deux règnes aussi, la forme qui est essentiellement un acte et même un acte ultime dans l'ordre de l'essence, se refuse à jouer le rôle de puissance à l'égard d'une autre forme du même genre ; — dans les deux règnes la diversité spécifique des formes et, à plus forte raison, la générique qu'il faut placer entre les formes minérales et le principe de vie, cette diversité s'oppose à l'union intrinsèque de pareils principes ; — dans les deux règnes enfin, apparaît la même difficulté de comprendre l'émanation de toutes les puissances de l'être d'un même fonds substantiel » (2).

Malgré toute notre bonne volonté, nous ne voyons pas comment aucun de ces griefs atteint la position à laquelle nous faisions allusion plus haut :

a) La conception que l'on cherche ici à évincer ne prétend nullement que la forme non-vivante ou la forme inférieure vivante persiste dans le composé sans plus remplir en rien sa fonction déterminante ; elle dit seulement que la forme subsumée ne donne plus à l'élément sa détermination dernière, qu'elle ne lui donne pas ce que Saint Thomas (voir *infra*) appelle l'*esse simpliciter.*

b) Que d'autre part une forme ne puisse jouer le rôle

(1) *Ibid.* p. 303. La première édition de cet ouvrage remonte à 1880.
(2) Nys, *Cosmologie,* II, p. 349.

de puissance par rapport à une autre, on se contente pour toute preuve de nous dire qu'on ne comprend pas qu'il puisse en être ainsi (1). « Comment un principe peut-il en informer un autre et tout en représentant son existence, le modifier intrinsèquement de manière à le faire concourir à la production d'un effet spécifique différent de celui qu'il était de sa nature de produire ? » Avec M. Boulle qui formule lui-même ainsi très heureusement l'objection, tout d'abord, « nous répondrons qu'il nous est difficile de comprendre comment un constituant purement spirituel, l'âme, peut s'unir d'une union intrinsèque, avec un constituant purement matériel, pour réaliser avec lui une seule substance, sans toutefois léser ses caractères propres. Dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres cas analogues, l'ignorance de la nature intime d'un phénomène ne suffit pas à révoquer en doute sa réalité, quand celle-ci est solidement établie par ailleurs » (2).

A cette réponse indirecte nous ajouterons que, s'il s'agissait de deux formes du même ordre, la difficulté de les subordonner entre elles comme acte et puissance pourrait être sérieuse (encore que si, dans ce même ordre, elles étaient inégales, nous ne comprenions pas bien à notre tour où serait l'impossibilité). Mais nous sommes ici dans des ordres différents. De plus, ce qui sert de puissance par rapport à la forme supérieure, ce n'est pas la forme inférieure, mais l'élément composé de matière et de forme, comme on le prouvera par ailleurs, ou, sans même supposer ce point acquis, l'élément matériel pris en sa totalité, qui assurément n'est pas une forme pure. Cela étant, où gît la répugnance intrinsèque de la part de l'élément à jouer le rôle potentiel qui lui est attribué dans l'opinion du P. Pesch ? Cette répugnance ne peut venir que d'un concept *a priori* de la forme qui *par définition* exclurait une telle fonction. Mais ce concept, que vaut-il ? Et en a-t-on fait une critique minutieuse ? Nous ne sommes pas ici en mathématiques, où l'on a le droit de construire *a priori* une notion, d'où l'on déduira, par voie de dialectique pure, des théorèmes sans fin à partir de cette donnée. Nous sommes en métaphysique où, à partir de concepts fondés sur la réalité et qui doivent représenter celle-ci d'aussi près que possible, nous cherchons à nous rendre intelligible cette réalité même. Or la réalité nous suggère-t-elle, ou mieux, — car il ne doit s'agir que de cela, — nous impose-t-elle un concept de

(1) *Ibid.* p. 347.
(2) *Les conditions anatomiques de la vie,* loc. cit., p. 46.

la forme qui ne permette pas à un élément substantiel composé de devenir *puissance* par rapport à une forme substantielle supérieure ? On attend un bon argument qui l'établisse.

c) Que la diversité spécifique des formes empêche leur fusion en une forme unique, résultante des formes composantes, on peut l'accorder sans peine ; qu'elle s'oppose à une union intrinsèque qui serait comme celle de l'acte et de la puissance, la preuve en reste à faire.

d) Enfin la difficulté que l'on allègue en dernier lieu apparaît en effet insurmontable si, dans l'hétérogène qu'est le vivant, est donnée une forme unique substantielle d'où doivent émaner toutes les puissances de l'être. Elle est considérablement diminuée, — et c'est même l'un des principaux avantages de la théorie albertine, — si l'on admet une unité plus large et la persistance des éléments.

Mais ici une précision s'impose. Ceux qui tiennent que, dans le vivant, la forme substantielle, l'âme, peut n'informer que médiatement la matière prime (à supposer que celle-ci existe : ce qui devra être prouvé par ailleurs), et informe immédiatement les éléments physico-chimiques, n'admettent en aucune façon que ces mêmes éléments y demeurent absolument tels quels, ni que, du fait de leur assomption par la forme supérieure et de l'information nouvelle qu'ils en reçoivent, ils ne soient pas transformés eux-mêmes, d'une certaine manière, voire même très profondément : c'est tout le contraire qui est la vérité. Seulement que cette transformation se fasse *usque ad materiam primam*, c'est une tout autre affaire.

« Faute d'admettre cette transformation, écrit M. Gossard, il faut admettre qu'il y a en moi après digestion, un légume et moi, une partie d'animal et moi ; ou bien, si l'adversaire admet la transformation substantielle de l'aliment végétal ou animal en résidus chimiques avant la digestion, on dira qu'il y a en moi, en sus de moi, une multiplicité de produits chimiques et on admettra un moi colonial et sporadique ». — Ce raisonnement est de toute évidence inconsistant et l'on ne saurait s'exprimer de la sorte « sans encourir le soupçon d'incompréhension » de l'opinion adverse, pour parler comme M. Gossard. Avec lui les partisans de l'opinion modérée d'Albert le Grand peuvent relire sans crainte ni gêne « Saint Thomas se demandant si l'aliment devient vraiment la chair de celui qui le mange » ; et avec

lui, « antérieurement à toutes les évolutions des sciences », ils tiendront sans hésiter pour l'affirmative (1).

Aussi bien les raisons alléguées pour justifier une telle objection, manquent de fondement (2) :

— « Pour qu'il fût possible d'associer un principe substantiel à un individu déjà tout constitué, il faudrait déceler dans cet individu complet substantiellement et essentiellement un caractère intrinsèque d'inachèvement, d'imperfection, de potentialité : ce principe, il le possède bien dans sa matière première, mais pas dans le principe de sa nature spécifique qu'est sa forme ». — Qu'il ne possède pas dans sa forme ce caractère d'inachèvement, admettons-le : vous n'avez pas prouvé pour autant qu'il ne l'a pas en lui-même du seul fait qu'il est un être matériel étendu. Si vous le supposez composé de matière et de forme (ce que nous ne savons pas encore !), nous dirons qu'il est imparfait et potentiel, susceptible d'être informé et complété par une forme supérieure, non pas en raison de sa forme seule ni de sa matière seule, mais en raison de sa nature composée, au titre de la matière. De quel droit, du reste, au stade où nous sommes, distinguez-vous sa matière et sa forme ? Et surtout comment pouvez-vous, en restant dans les lignes thomistes, considérer ainsi à part sa forme, comme si elle était une réalité *ut quod*, alors qu'elle est une simple réalité *ut quo* ?... Quoi qu'il en soit vous n'avez pas du tout prouvé par cette considération que la réalité élémentaire, ne peut, en tant qu'unité ontologique matérielle, devenir puissance par rapport à un principe déterminant

(1) M. Gossard (p. 631) nous renvoie ici à la *Somme théol.*, I, q. 119, a. 1 : « utrum aliquid de alimento convertatur in *unitatem* humanæ naturæ », c'est « in *veritatem* humanæ naturæ » qu'il faut lire, mais peu importe. Quant à nous, notre intention n'est en aucune façon de nier que Saint Thomas ait tenu d'une manière habituelle l'information immédiate de la matière prime par l'âme, dans le vivant ; — mais cette thèse, à notre avis, appartient à l'ordre des thèses de philosophie *scientifique*, elle est en dépendance directe des découvertes scientifiques et donc toujours revisable d'après celles-ci. D'autre part nous ne pouvons pas ne pas élever un doute sur le caractère définitif de la pensée de Saint Thomas, comme nous l'expliquerons un peu plus bas. Le S. Docteur appelant forme substantielle, celle-là seule qui donne l'*esse simpliciter* et l'*esse simpliciter* étant entendu par lui dans le sens très net de l'unité transcendentale de l'*être*, par suite de cette définition même on ne pourra évidemment admettre dans le composé une seconde forme substantielle. Mais ceci laisse ouvert et intact tout le problème présent, — d'autant plus et d'autant mieux que Saint Thomas nie dans le composé l'*exspoliatio simplicium* : voir infra.

(2) *Revue de philosophie*, loc. cit., p. 634-635.

supérieur : vous avez simplement affirmé que sa matière première, dont il vous faut précisément établir la réalité, peut seule jouer ce rôle, mais c'est ce qui est en question !

— « D'ailleurs lui surajouter une essence autre que celle qu'il porte, c'est le rendre essentiellement autre qu'il n'est, donc essentiellement différent de lui-même, et cela sans le changer. C'est là une contradiction dans les termes ». — On le suppose bien en effet, dans cette opinion, essentiellement autre, mais cela *en le changeant*. Dans les limites indiquées, on y admet une vraie mutation substantielle, mais ces limites sont larges, et n'impliquent pas comme telles et immédiatement la matière prime. Il n'y a donc pas ici la moindre contradiction.

— « Il lui manque d'être à un niveau supérieur de la réalité physique, mais ce surcroît ne lui est pas dû ni requis pour exister ». — Sans aucun doute. — « Il (ce surcroît) répugne même à la détermination spécifique qui le fait être ce qu'il est essentiellement, et l'attache à sa nature spécifique ». — Ceci, il faudrait le prouver efficacement, c'est le nœud de la question. Or voici toute la preuve qui nous est fournie : « *Species sunt sicut numeri.* Il répugne à un nombre inférieur de mètres carrés de renfermer un nombre plus grand de mètres carrés : à un triangle restant triangle de devenir carré. Il répugne à un végétal restant végétal, d'être un animal ». — Il faut évidemment concéder tout cela ; mais qu'en conclure pour la question présente ? Le végétal assimilé par le vivant n'est plus végétal, mais s'est résolu en ses éléments. Ceux-ci, tout en restant non-vivants *par eux-mêmes,* ne sont pas devenus vivants *par eux-mêmes ;* mais ils sont devenus la matière du vivant et donc sont devenus vivants par la forme du vivant. Il y aurait contradiction à ce que le non-vivant constitué non-vivant par sa forme de non-vivant fût constitué vivant par sa forme de non-vivant. Mais s'il devient vivant par un autre principe distinct et, celui-là, vivant, où est la contradiction ?

— Enfin, dernière instance : « La matière, étant actualisée par une certaine forme, est réfractaire à une occupation simultanée par une autre forme ». — Immédiatement, soit ; médiatement, pourquoi non ? C'est ce qu'il faudrait prouver et ce qu'on ne prouve pas si ce n'est par des affirmations purement gratuites.

Dans cet ordre métaphysique où nous évoluons en ce moment, les tenants de l'unicité rigide de la forme dans le

vivant font encore appel à d'autres considérations que nous ne pouvons omettre dans cette revue critique.

D'aucuns craignent en effet de voir par là s'introduire une conception de la forme à laquelle ils sont complètement rebelles de par leurs tendances ou leur éducation intellectuelle. Admettre un principe d'unité et d'activité qui se subsume les activités de tous les éléments inférieurs, c'est à leurs yeux prêter à la forme une sorte de dynamisme qui lui est complètement étranger : la forme n'a d'autre fonction que de déterminer, disent-ils, et cette fonction est aux antipodes du dynamisme. — Aux antipodes de tout dynamisme ? En est-on bien sûr vraiment ? Et ne confondrait-on pas ici, par une méprise grossière, le dynamisme comme tel, et donc tout dynamisme, avec l'efficience ? — Dès lors qu'à cette fonction d'informer on rattache, — et c'est une position absolument commune dans l'Ecole, — l'unité et l'activité de l'être, on introduit par le fait même un certain dynamisme dans la notion de forme. Chez le vivant, — pour nous borner à lui — l'orientation de tous ses mouvements et de son évolution organique, en d'autres termes sa finalité immanente et active, qui le distingue de l'inorganique, relève à l'évidence de la forme.« Chaque cellule se différencie, non pas au hasard, mais en vue d'un rôle bien déterminé qu'elle aura à remplir dans l'organisme, à tel endroit de l'organisme... Or ce développement systématique est certainement sous la direction d'un *principe intrinsèque de coordination,* qui règle l'évolution de chaque organisme suivant un plan spécifié. Cela est très mystérieux, mais toute autre conception serait aussi mystérieuse que celle-là avec l'inconvénient d'être moins rationnelle et de se trouver en contradiction avec beaucoup de phénomènes depuis longtemps connus » (1). Si cette orientation, cette finalité, cette coordination qui appartiennent en propre à l'âme, ne disent pas du dynamisme métaphysique, il faut renoncer à s'entendre.

Un autre argument, démodé il est vrai, mais auquel on voit encore recourir quelques retardataires, est tiré de la définition du Concile de Vienne (1312) : « anima rationalis seu intellectiva est vere, per se, essentialiter forma corporis humani ». En vain espérerait-on tirer de cette formule une preuve quelconque. On sait en effet que le franciscain J.-P. Olivi, contre lequel fut portée cette définition,

(1) *Etudes,* 1914, loc. cit., p. 39.

ne niait nullement que l'âme fût forme du corps. Mais il avait affirmé une distinction arbitraire et dangereuse entre les parties de l'âme au point de vue de l'information et refusait à l'âme *rationnelle* la fonction informative : du moins il ne la lui accordait qu'imparfaitement. C'est cette sorte d' « averroïsme mitigé » que le Concile a eue en vue et condamnée; mais, contrairement à ce qu'a soutenu le Cardinal Zigliara, le mode spécifiquement thomiste d'union de l'âme et du corps n'a, en aucune façon, été défini par le Concile (1).

(1) Voir Debièvre, *La définition du Concile de Vienne sur l'âme*, dans *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 321 sq. ; voir aussi les nombreux travaux publiés sur ce sujet par le P. Jansen au cours des dernières années, en différentes revues, spécialement dans *Gregorianum*, années 1920 et 1921. La conclusion du R. Père est très nette : « Worin die Information (par l'*anima intellectiva*) bestehe, ob wie Thomas und die Thomisten dazumal und heutzutage wollen, in der Information der materia prima als blosser Potentialitat oder wie Albert der Grosse, die Skotisten und Suarez wollen, in der Erhebung des bereits chemisch und physikalisch differenzierten Körpers durch die informierende geistige Seele zum lebendigen Korper, darüber schweigt sich das Konzil (de Vienne) völlig aus » (*Franziskanische Studien*, juillet 1918, p. 175). Comme le remarque le R. P. Wimmer à qui j'emprunte cette citation (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1920, p. 15), l'attribution à Suarez de l'opinion d'Albert le Grand sur l'information du corps par l'âme est évidemment une distraction du P. Jansen ; mais la conclusion relative au Concile de Vienne n'en est pas infirmée pour autant. — Cette conclusion d'ailleurs était acquise depuis longtemps ; la documentation sur laquelle on l'appuyait était moins riche, mais seule une ignorance complète de la littérature scotiste avait pu amener Zigliara dans son opuscule *De Mente Concilii Viennensis* et le P. Liberatore dans son *Composé humain* (c. X, art. III) à envelopper, entre autres, Scot dans la condamnation portée par le Concile. Le P. Prosper de Martigné, parmi les modernes, n'a pas eu de peine à établir contre l'un et l'autre : 1° que Scot rejetait absolument la théorie de Jean Olivi, proscrite à Vienne ; 2° que la définition du Concile a eu pour premiers auteurs les partisans de la pluralité des formes dans l'homme ; 3° que les docteurs de l'époque étaient en général favorables à l'opinion de la pluralité des formes : voir *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 175-238. — Citons enfin l'opinion du Cardinal Mercier : « Les Pères du Concile ont voulu affirmer, d'une façon directe et expresse, que l'âme intellective — peu importe qu'elle soit seule ou unie en un même substrat spirituel à des âmes végétative et sensitive — informe *immédiatement, per se et essentialiter* le corps de l'homme... Quant à la pluralité des formes, en tant que principes substantiels d'être et d'action dans le composé humain, elle n'a certes pas été visée par la condamnation conciliaire ; aussi a-t-elle continué, après comme avant le Concile de Vienne, à être soutenue par de nombreux docteurs scolastiques, parmi lesquels se placent au premier rang les théologiens et les philosophes de l'école Franciscaine » (*Psychologie*, 8e édit., II, p. 306 sq.). — Est-il ici besoin de noter que les différences entre la théorie d'Albert le Grand et celle de Scot

Avant de clore cette revue, il nous faut revenir, pour y insister, sur cet aphorisme que nous avons indiqué en commençant, comme à la dérobée, qui se retrouve cependant au fond de tous les arguments unicistes, et qui commande à lui seul l'attitude de leurs défenseurs : *quicquid advenit enti substantialiter constituto ei advenit accidentaliter.* Tel est en somme le premier et aussi le dernier principe sur lequel repose la thèse.

Or ce principe est susceptible d'une double interprétation très différente. La première est celle-là même que lui donne Saint Thomas dans le *De Natura materiæ,* au c. VIII : « Solum natura substantialis esse in substantiis impedit duas formas substantiales simul esse in eadem materia, quia *esse substantiæ est esse simpliciter* ; unde quod advenit tali esse, est accidens necessario. Esse etiam substantiæ habet se sicut unitas rei, quia unum et ens convertuntur ; unde una res non potest habere duo esse substantialia, nisi amittat unitatem suam, unde in re composita ex substantia et accidente, non est unitas nisi secundum quid. Nihil ergo contradictionis sustinebimus si posuerimus in re aliquas formas, ad quas tamen non sequatur esse simpliciter. Solum enim per naturam ipsius esse simpliciter quod in substantia reperitur, simpliciter impeditur pluralitas formarum substantialium ejusdem rei. Unde certum est et a Philosopho ostensum, quod impossibile est plura esse substantialia in una re ponere, sed solum forma ad quam esse sequitur, in ipsa re ponitur : aliæ vero ei non connumerantur ». Ce qui revient à dire qu'un être restant lui-même dans son unité substantielle constituée ne peut rien recevoir de substantiel ; l'être de la substance et tout ce qui est substantiel dans l'être ne pouvant qu'être *un* comme l'être même, le principe qui le fera être *une* substance devra nécessairement être un tout et tout ce que l'être substantiel recevra ou acquerra de nouveau en dehors de ce qui le constitue formellement (1) une substance

sont très considérables ? Tandis que ce dernier admet une hiérarchie de formes génériques (corporéité, animalité...), spécifiques (rationalité...), individuelles (hæccéité) répondant aux « degrés métaphysiques » et aujourd'hui presque universellement abandonnées, le premier, en cela tout proche des modernes, admet la réalité des formes élémentaires spécifiques sans plus.

(1) Nous pouvons appliquer ici la remarque très juste du P. Blanche, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* avril 1921; p. 192 : Saint Thomas, « comme il le fait presque toujours, donne la solution d'un point de vue formel ».

une, sera, dans cette perspective, *par définition*, accidentel. Une telle affirmation est évidente *in terminis* et aucun philosophe scolastique ne peut la mettre en doute : aucun d'ailleurs parmi les pluralistes ne s'est avisé de cette sottise et tous maintiennent avec énergie qu'il n'y a dans le vivant qu'une seule forme substantielle donnant l'*esse simpliciter* au vivant, le constituant un être vraiment *un en acte*.

Mais, — et c'est le second sens du principe, — qu'un être ne puisse cesser d'être lui-même une unité ontologique stricte, et ne puisse devenir partie d'un autre être substantiel en offrant comme *matière* à une information supérieure son propre être substantiel, cela n'est plus évident du tout et constitue précisément l'objet du débat actuel. D'où suit que l'on ne saurait, dans l'espèce, accepter sans preuve le principe ainsi entendu ni l'imposer d'emblée, sans tomber dans une pure pétition de principe. Il sera vrai, si aucun élément substantiel déterminé ne peut servir de puissance à un acte supérieur dans le composé hétérogène; sinon, il sera simplement faux et on devra le nier dans sa généralité. Se le donner au point de départ de la discussion, c'est se donner la thèse même avant toute discussion, c'est procéder au rebours de la seule vraie méthode de discussion. En bref, le principe : *quicquid advenit...* ne peut servir de prémisse dans la question présente, puisqu'il est la conclusion sur laquelle précisément roule la controverse présente. — Et pourtant, que l'on examine de près les auteurs unicistes, on n'en trouvera pas un qui, en définitive, ne s'accroche à ce soi-disant principe ainsi compris comme à un axiome incontesté et immédiatement évident.

Aussi bien Saint Thomas n'est pas tombé dans cette erreur et ce même chapitre VIII du *De natura materiæ*, non seulement ne nous dit pas que cette information est inconcevable et impossible, mais semble dire et supposer qu'elle a lieu et qu'il faut même qu'elle ait lieu dans les êtres substantiels composés. Ecoutons-le plutôt :

« In misto manent formæ miscibilium secundum virtutem, secundum Philosophum, virtus autem ad actum pertinet et ideo in misto est unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit proportionem in qua salvatur forma misti, unde corrupto misto generatur corpus simplex. In hac namque transmutatione fit spoliatio omnium quæ erant ipsius misti, nec aliquid manet nisi materia prima tantum, sed *in generatione ipsius misti non fit spoliatio*

simplicium usque ad materiam primam ; aliter virtutes simplicium non manerent in misto, nunc autem manent ; unde non est corruptio simpliciter per quam fit generatio compositi cum elementa non corrumpuntur penitus, sicut dicitur primo Meteororum : quia eorum est mistio quorum est separatio : non enim miscentur nisi ea quæ apta sunt per se existere ».

Au lecteur de juger par lui-même (1) et de voir si ce

(1) Nous n'ignorons pas que l'authenticité de cet opuscule *De natura materiæ* a été et est mise en doute, — précisément à cause de cette théorie. Déjà Cajetan, *in libros Aristotelis de Anima*, l. II, c. 1, ne voulait pas qu'il fût de Saint-Thomas, parce que, dit-il, on y trouve « quod formæ partium homogenearum, ut sunt caro, ossa et similia, sunt in eodem animali multa *secundum essentias et non secundum esse* », — ce qui est très exactement la thèse des pluralistes modernes. Mais cette échappatoire est vaine. Comme l'établit en effet péremptoirement le Dr Grabmann, dans son tout récent volume : *Die echten Schriften des Hl. Thomas von Aquin* (1920), l'opuscule *De natura materiæ*, bien qu'il ne se trouve pas signalé au catalogue soi-disant « officiel » des ouvrages de Saint Thomas, rédigé par Barthélemy de Capoue et que, pour cette cause, il soit considéré comme apocryphe par le P. Mandonnet, n'en doit pas moins être déclaré « indubitablement authentique » : « wir können und müssen das im « offiziellen » Katalog nicht stehende und von Mandonnet deshalb als apokryph bezeichnete opusculum : « De natura materiæ et dimensionibus interminatis » als *unzweifelhaft echte* Schrift des hl. Thomas erklaren » (p. 92). Il reste à déterminer la date de composition dudit opuscule ; bientôt, nous l'espérons, le même auteur nous fixera sur ce point. Mais l'essentiel est que l'opuscule soit authentique ; ce point, il faut l'avouer, est de grande conséquence, car la théorie qu'il contient sur la permanence virtuelle des éléments dans le composé est conciliable en presque toutes ses parties essentielles avec la thèse pluraliste des modernes. — Cette remarque, d'ailleurs, ne vise nullement à insinuer que Saint Thomas ait soutenu la pluralité des formes : Les affirmations très catégoriques de la *Somme théologique*, I. P., q. 76, a. 1 et 4 et du Commentaire sur le premier livre de *Generatione et corruptione*, qui appartiennent à la dernière période de sa vie, témoignent que le Saint Docteur s'était résolument attaché à la thèse de l'unité stricte. Mais il reste permis de douter que cette opinion eût pour lui valeur de certitude absolue. Le cas de la multitude *actu* infinie que nous citions dans notre premier article, celui de l'individuation des formes séparées que nous discuterons bientôt — pour ne citer que ceux-là — suffisent déjà à nous imposer la prudence en pareille matière. Or cette prudence nous paraît d'autant plus de mise ici qu'en dehors du *De natura materiæ*, nous avons d'autres textes où Saint Thomas a reconnu nettement la probabilité de l'opinion pluraliste. Dans le Commentaire *in Boethium de Trinitate*, q. IV, a. 3, ad 6, il déclare simplement plus probable l'opinion d'Averroes, qui repousse la permanence des formes dans le mixte que tenait Avicenne, et donc il regarde aussi celle d'Avicenne comme probable. Bien plus, dans le Commentaire sur les *Sentences*, l. II. Dist. XII, q. I, a. 4, il va jusqu'à considérer positivement comme probable cette même opinion d'Avicenne. Sans doute, il la jugera plus tard « impossible », « quia diversæ formæ elementorum non pos-

qui est dit ici du mixte ne peut pas s'appliquer au vivant.

Nous ne croyons donc pas établi par aucun argument *a priori* décisif que parce que l'âme du vivant est, au sens défini plus haut, l'unique principe substantiel qui donne au vivant l'*esse simpliciter*, cette même âme soit l'unique élément formel et déterminant du vivant, ni qu'elle informe directement une matière prime, pure puissance, sujet unique de tout changement. Non pas encore une fois que cette conception nous paraisse le moins du monde absurde et contradictoire, ni que les raisons apportées en sa faveur *a priori* soient le moins du monde inintelligibles ; cette conception satisfait tout au contraire au premier abord par sa simplicité, sa parfaite intelligibilité, et ces mérites réels vous inclinent vers elle de préférence. D'autre part, on n'a pas montré qu'elle soit fausse et elle réussit, — non sans difficulté, il est vrai, lorsqu'on en vient au détail, mais enfin elle réussit, semble-t-il, — à tout expliquer. C'en est assez pour lui assurer une vraie et très sérieuse probabilité, et nous n'avons jamais eu l'intention de mettre celle-ci en doute. Ce que nous voulions simplement placer, autant que possible, en bonne lumière, c'est que les raisons alléguées dans l'ordre métaphysique à l'appui de cette explication systématique du vivant ne sont pas apodictiques, qu'elles sont au demeurant gratuites et qu'elles laissent la place libre à d'autres explications. Qui dès lors décidera ? Nous ne voyons pas d'autre critère en une telle question que celui des faits : à eux, s'il y a lieu, de résoudre le litige. Il nous reste à exposer comment.

2. *L'unicité de forme et l'expérience.* — Que les éléments physico-chimiques assimilés par le vivant persévè-

sunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem opportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore, diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixte distincta secundum situm ; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum quæ est secundum minima juxta se posita » (I P., q. 76, a. 4 ad. 4). Mais Saint Thomas pouvait-il considérer une telle raison, d'ordre purement physique et quantitatif, comme décisive et exprimant une nécessité absolue ? L'argument vaut contre une information immédiate et simultanée d'une même matière par plusieurs formes substantielles — et il semble bien que telle ait été l'opinion d'Avicenne ici combattue ; — il ne porte pas contre une information médiate et hiérarchisée et laisse la porte complètement ouverte à la thèse pluraliste des scolatisques modernes.

rent dans celui-ci d'une certaine façon après l'assimilation complète, c'est ce qu'établissent d'une manière péremptoire la désassimilation et la dissolution du composé vivant. Ils y persévèrent si bien qu'on peut les y retrouver intégralement : « à la mort les éléments matériels continuent à exister absolument avec les mêmes propriétés inertes et donc aussi avec les mêmes formes élémentaires qui s'emparent de la matière abandonnée par le vivant » (1). Bien plus « chaque portion de la matière appartenant au vivant peut être spécifiquement désignée comme provenant de tel atome de carbone ou d'hydrogène déterminé, car elle y possède toutes les propriétés du carbone et de l'hydrogène » (2). Le fait n'est nié par personne, pas plus à l'intérieur de l'Ecole qu'au dehors. Les scolastiques de toutes nuances, avec et après Saint Thomas, ont appelé *virtuelle* cette permanence. Le mot est très expressif et il faut le retenir : mais on est loin de s'entendre sur le sens dans lequel il doit être pris. Les partisans

(1) Van Mollé, *Psychologie végétative*, p. 128.

(2) Cette opinion défendue jadis par Albert Le Grand (le P. Pesch : *Institutiones philosophiæ naturalis*, I, p. 307 (n. 233) cite les textes principaux) est communément reçue, avec des différences très considérables (cf. supra), dans l'école scotiste aussi bien ancienne que moderne. Le P. Prosper de Martigné dans son livre sur *La scolatisque et les traditions franciscaines*, p. 355-359 donne bien l'écho de cette tradition franciscaine toujours vivante. Aussi Mgr Laminne a-t-il pu écrire : « L'école thomiste prétend que cette conception (de la pluralité des formes) est inconciliable avec l'unité substantielle de l'homme ; mais l'école scotiste le nie et cette dernière opinion conserve sa probabilité. Tant qu'elle n'est pas réfutée péremptoirement, l'argument qui s'appuie sur le passage des corps de l'état de matière brute à l'état de matière vivante pour démontrer que les éléments ne conservent pas leur substance propre dans les transformations qu'ils subissent n'a pas de force démonstrative » (*Les quatre éléments*, p. 170). — Nous avions précédemment cité comme favorables à l'opinion d'Albert le Grand, les PP. Til. Pesch et Dressel, rappelons encore les PP. Schaaf (*Institutiones cosmologicæ* (1907), p. 346 sq.), Donat (*Cosmologia*, éd. 2 (1914), p. 145-157), MM. Willems (*Institutiones philosophicæ*, vol. II (3e édit. 1919), p. 120), Domet de Vorges (*Abrégé de métaphysique*, I, p. 204, 1906), Charousset (*Le Problème métaphysique du mixte*, dans *Revue de Philosophie*, 1903, p. 544), M. R. de Sinéty et le Dr Grasset. Beaucoup d'autres, sans l'adopter, la tiennent pour probable, par exemple, le P. Lepidi, O. P. (*Elementa philosophiæ christianæ*, vol. II, p. 48-52 et p. 80) ; d'autres en s'y ralliant, la tiennent, sinon pour certaine, au moins pour plus probable, voire même pour très probable, tels M. Boulle, dans les *Etudes*, 1914, t. 140, p. 39-47 et le Dr Van Mollé, dans la *Psychologie végétative*, p. 126 sq. Ainsi en est-il de tous ceux qui, ayant une culture scientifique très avancée, n'ont disserté sur la philosophie du vivant qu'après avoir étudié le vivant au concret : autrement dit, ainsi en est-il de ceux qui semblent avoir plus d'autorité pour en parler.

de l'unicité stricte de la forme, comme nous venons de le voir, attribuent à la forme substantielle d'être la source unique, le principe unique de toutes les déterminations du vivant et donc aussi de toutes les propriétés des éléments physico-chimiques, qui peuvent entrer dans la composition du vivant. D'autres philosophes, à l'intérieur même de l'Ecole, estiment que cette unité rigide et stricte cadre moins bien avec les faits qu'une unité plus large compatible avec une certaine pluralité : leur point de vue est avant tout expérimental et *a posteriori*. Dépourvus de tout préjugé *a priori*, ils se veulent laisser guider uniquement par les faits, et voici de quelle manière.

Une première difficulté surgit à la mort du vivant, lorsque réapparaissent les formes élémentaires auxquelles la forme du vivant, dans l'hypothèse de l'unicité absolue, se serait substituée au temps de la période vivante. Comment, en effet, explique-t-on alors cette reviviscence si l'on veut continuer de faire appel à la théorie de la mutation que nous avons exposée plus haut ? La réponse donnée se réduit à ceci : — N'importe quel composé sous n'importe quelle altération n'est pas apte à donner n'importe quel autre composé. La matière chimique devenue vivante exerce dans le vivant des activités qui sont sans doute radicalement différentes des activités chimiques que cette matière exercerait si elle n'était pas vivante, mais qui cependant par leur effets en paraissent très voisines, pour ne pas dire parfois identiques. Il est donc tout naturel de penser et de dire que, sous l'influence des causes efficientes qui altèrent le vivant et qui le tuent, à l'instant précis de la mort, les formes substantielles de ces éléments chimiques sont *éduites* de la puissance de la matière vivante (matière seconde, évidemment). Aussi bien cette puissance de la matière vivante à voir *éduire* d'elle les formes substantielles élémentaires est manifestée par cela même que, dans cette hypothèse, on considère comme formes accidentelles de cette matière vivante, des formes qui ressemblent étrangement aux formes élémentaires de la matière inerte. Que survienne une cause de dissolution ou de rupture d'équilibre dans le vivant, et ce qui était forme accidentelle dans un sujet commun deviendra substantiel.

L'explication, bien qu'elle ne dissipe pas toute obscurité (1), est à tout le moins ingénieuse et on ne peut la taxer

(1) Les anciens, pour la compléter, recouraient à l'intervention de causes supérieures, à celle des corps célestes en particulier. Les moder-

d'absurdité. Mais résout-elle le problème en vue duquel on l'a construite ? — Quand une *vérité* métaphysique absolue s'impose et qu'elle se traduit nécessairement et uniquement d'une manière donnée dans le plan métaphysique, cette vérité doit être tenue, même si elle n'est pas directement vérifiée par des procédés physiques. Tel n'est pas le cas ici. Nous avons affaire non à une vérité métaphysique absolue certaine, mais à une *hypothèse,* plus physique que métaphysique, qui est l'information immédiate de la matière prime par la forme substantielle rigoureusement unique du vivant. Or cette hypothèse, qui vise immédiatement des réalités physiques, s'exprime dans le plan de la physique et des sciences naturelles d'une manière qui sent vraiment trop la physique et les sciences naturelles d'autrefois et où la science moderne, il faut l'avouer, a quelque peine à se reconnaître. D'où suit un préjugé défavorable à son égard. Si une autre hypothèse physico-métaphysique se trouve mieux en accord avec les progrès des sciences de la nature et si elle n'a pas, — pour s'exprimer et se développer, — à se transposer dans un langage différent de celui que tiennent actuellement les sciences de la nature, il sera tout simple qu'elle entraîne la majorité des suffrages et apparaisse comme plus probable, jusqu'au jour où peut-être elle sera définitivement prouvée par les faits et où d'hypothèse elle deviendra vérité certaine.

Sans condamner comme fausse l'explication antique, la thèse moderne, renouvelée d'ailleurs elle aussi de l'antique, et qui soutient la permanence des formes élémentaires physico-chimiques dans le vivant et leur information comme puissance par l'âme, *seul* principe *spécifique* de la vie intellectuelle, sensitive et végétative proprement humaines, ne prétend rien d'autre que de mieux cadrer avec les faits physiques et d'en donner une explication plus simple. Or cette explication, la voici ramenée à ses traits essentiels par le Dr Van Mollé :

« Ce système rend compte de l'assimilation d'une manière très simple : l'assimilation n'y est pas une transformation proprement dite ; ce n'est pas le remplacement de la forme inerte par la forme vivante, puisque l'être vivant en son entier possède une information supérieure et surajoutée à son information directe :

nes qui n'ont plus cette ressource, estiment pouvoir s'en passer et que le principe *corruptio unius est generatio alterius* suffit à toutes les nécessités. Il serait intéressant de voir si, privée de l'assistance des corps célestes, l'explication n'a pas perdu beaucoup de la force qu'elle pouvait avoir autrefois.

dans l'assimilation, la matière inerte est assumée à la vie sans rien perdre de sa nature et de ses activités inertes. Dès lors la question de la disparition des formes élémentaires et celle de leur réapparition lors de la dissolution de l'organisme ne se posent plus. Les formes qui existaient dans les substances inertes et qui ont continué à exister lorsqu'elles étaient englobées avec leur matière première dans la substance vivante, continuent à exister aussi lorsque la forme vivante les abandonne ou qu'elle disparaît, mais à partir de ce moment, leur activité ne s'exercera plus qu'en vertu de leur nature inerte, et elle ne relèvera plus d'une forme vivante... Enfin cette conception d'après laquelle l'unité du vivant et l'immanence de son action seraient seules dues à sa forme, alors que les activités élémentaires sont attribuées directement aux substances élémentaires, explique d'une façon raisonnable la variété d'action de la matière vivante, et même l'opposition qui peut exister entre l'activité du vivant total, qui est immanente, et celle des éléments qui, comme tels, sont inertes. Cette diversité et cette opposition de tendances demandent plusieurs principes d'action, ce qui n'est possible que si l'on admet que les formes élémentaires persistent dans le composé vivant »(1).

A ces considérations viennent s'ajouter des preuves de fait de plus en plus nombreuses. Les plus « troublantes » assurément sont celles que les études du Dr Carrel et d'autres ont tant contribué à mettre en évidence et « sur lesquelles l'attention n'a peut-être pas encore été suffisamment attirée ». Voici comme les expose M. Boulle, le très distingué professeur de l'Institut catholique de Toulouse :

« On connaît les expériences qui consistent à maintenir en vie, en milieu artificiel, des fragments de tissus prélevés sur un organisme animal. Les cellules cultivées dans ces conditions paraissent se comporter normalement au début. Leurs propriétés vitales persistent et les phénomènes organiques les plus délicats, comme ceux de la division cellulaire indirecte, qu'il est absolument impossible de réduire à de pures manifestations physico-chimiques, loin d'être supprimés, deviennent au contraire plus actifs, les tissus, même adultes, entrant alors en prolifération intense. Mais on a constaté, et le fait a été signalé à plusieurs reprises, que les cellules traitées de la sorte subissaient, à la longue, une régression telle qu'on a pu la regarder comme un retour à l'état embryonnaire.

« Il nous semble qu'il ne peut y avoir, de ce phénomène remarquable, qu'une seule explication. Les cellules séparées de l'organisme ont été, par le fait, soustraites à l'action du principe de coordination qui avait présidé à leur développement embryogénique et les maintenait dans leurs caractéristiques différentielles ; il est donc naturel qu'elles reviennent à leur structure primitive. Si elles gardent pourtant, dans cet état de régression, les caractères généraux de la vitalité, c'est évidemment que leur

(1) Van Mollé, *Psychologie végétative*, p. 130-131.

séparation d'avec le corps ne les a pas absolument dépouillées de tout principe organique. Elle ne peuvent plus bénéficier de l'influence du principe supérieur auquel il appartient de régler tous les phénomènes particuliers en vue de résultats d'ensemble : mais il leur reste un principe propre, qui les maintient dans un état de vie *banale*, et suffit à la production des phénomènes cellulaires qui se rapportent à la cellule prise individuellement et non pas comme faisant partie d'un tout.

Cette façon de voir peut-elle s'appliquer à l'organisme humain ?... Pourquoi pas ?... »

La conclusion de l'auteur, après une discussion minutieuse du cas, est la suivante :

« Il semble donc qu'on doive admettre, dans toutes les cellules, et à quelque moment que ce soit de leur évolution, la présence de principes *cytodynamiques* (1). C'est certainement par ces principes et non point par l'âme que les cellules initiales vivent avant qu'elles se soient fusionnées et que l'âme ait pris possession de l'élément embryonnaire primordial constitué par leur fusion. Or aucun fait d'observation ne permet de conclure qu'au moment même de cette prise de possession les cytodynames antérieurement existants disparaissent, et aucune considération d'ordre philosophique n'exige leur disparition » (2).

Assurément cette théorie laisse le champ ouvert à de nombreuses critiques. Elle n'exclut pas de manière péremptoire toute autre explication, en particulier celle de l'information immédiate ; et bien téméraire serait celui qui la voudrait proposer comme certaine. Mais il ne faudrait pas oublier que tous ces changements, toutes ces réactions qu'impliquent la vie et la mort, sont d'ordre avant tout physique, et donc qu'ils relèvent immédiatement des sciences physiques et naturelles, au même titre que la composition chimique des corps ou la circulation du sang. Toute théorie explicative de ces faits, qui se modèlera davantage sur les données de l'expérience et répondra mieux à celles-ci, aura infailliblement les préférences, et l'on doit se tenir en garde contre toute persistance en philosophie, aussi bien qu'en sciences positives, de tout ce qui pourrait rappeler le souvenir du phlogistique, des esprits animaux ou de la vertu dormitive. Or, la théorie des mutations dites substantielles, dans le vivant, pour autant qu'elle s'appuie sur la prétendue unicité de forme à partir des données expérimentales et sensibles, est et demeure avant tout une théorie physique, comme nous le disions plus haut. Elle devra donc suivre le sort des théo-

(1) Principe d'activité propre à la cellule.
(2) *Les conditions anatomiques de la vie, Etudes*, loc. cit., p. 39-44.

ries physiques, et il n'y aura pas à s'étonner si elle en subit les vicissitudes, si, de ce point de vue, on est un jour ou l'autre amené à la réviser.

***

M. Van Mollé élève contre l'unicité stricte de forme dans le vivant l'objection suivante : « On ne peut admettre que des activités différentes, contradictoires, soient dues à un même principe. Ce serait bien le cas ici, les activités des éléments matériels du vivant étant spécifiquement différentes, et étant toutes inertes, alors que celle du tout est immanente. Il n'est donc pas admissible qu'elles émanent toutes d'un seul et même principe simple qui serait la forme vivante » (1).

A cette difficulté on a coutume de répondre qu'une forme supérieure contient dans sa virtualité toutes les formes qui lui sont inférieures, ou, en d'autres termes, qu'une forme supérieure peut exercer l'activité des formes inférieures : « qui peut le plus peut le moins ». Mais que vaut cet axiome ? M. Boulle s'insurge contre lui et non sans grande raison :

« Il y aurait beaucoup à dire sur ce principe, et d'abord qu'il est radicalement faux dans sa teneur générale et absolue. Qui peut le plus en effet dans un certain ordre d'idées ou de faits n'est pas nécessairement capable du moins dans un ordre différent ; et dans le même ordre, qui peut le plus et a en soi la puissance du moins, peut être pratiquement dans l'impossibilité d'exécuter ce moins. Précisément quand on raisonne sur le concret, ce qui est notre cas, la question n'est pas de savoir si l'âme qui, toute seule, peut le plus, peut aussi, toute seule, le moins, mais si ce moins, elle le fait réellement toute seule. A pousser l'argument, on pourrait prouver que l'âme peut se passer du concours direct du corps pour les fonctions essentiellement organiques, tout aussi bien qu'elle peut se passer des principes cytodynamiques. Puisqu'elle est capable en effet de produire, sans ce concours direct, les phénomènes élevés de la pensée et de la volition (le plus), pourquoi serait-elle impuissante à exécuter dans les mêmes conditions les opérations inférieures de la vitalité (le moins) ? Heureusement la plus élémentaire des observations est là pour nous garantir contre les ferveurs indiscrètes de la métaphysique... » (2).

Aussi est-il reçu dans l'école thomiste de recourir à une autre solution. Le P. Prosper de Martigné, — capucin, — va nous l'exposer, d'après Goudin, non sans humour : « L'âme n'est pas corporelle, dit Goudin, *ut quod*, mais elle

(1) Van Mollé, loc. cit., p. 129.
(2) *Les conditions anatomiques...*, p. 44.

l'est *ut quo* : ce qui veut dire en français : l'âme humaine n'a pas en elle-même l'essence d'un corps, mais elle est assez corporelle pour communiquer un tel être à sa matière (1). Après cela insistez tant que vous voudrez, on trouvera toujours moyen d'émousser toutes vos pointes par cette distinction du *ut quod* et du *ut quo*. Vous prétendez, vous répondra-t-on, qu'un principe formel doit avoir essentiellement du *ut quod* ce qu'il doit communiquer au composé ; nous, nous prétendons qu'il lui suffit de l'avoir *ut quo*. La conclusion de ces divergences est qu'il y aura probablement des Philosophes qui tiendront toujours pour le *ut quo*, et d'autres qui tiendront non moins fermement et non moins longtemps pour le *ut quod* » (2).

Après tout, la distinction entre le *ut quod* et le *ut quo* n'est pas si inintelligible que semble l'insinuer le R. P. Prosper. Etant admis que l'âme est le principe unique de la vie intellectuelle, sensitive et végétative, — ce qui à notre avis est certain, — cette distinction s'impose et elle revêt un sens parfaitement acceptable. S'il était donc prouvé que l'âme dût être également le principe immédiat de la vie inférieure des cellules et des réalités physico-chimiques qui font partie du vivant, il n'y aurait aucune difficulté à y recourir. Dès lors, nous ne pensons pas que l'objection proposée suffise à écarter la théorie de l'information immédiate.

***

On a tenté d'établir l'information immédiate de la matière prime par l'âme raisonnable, ou plutôt l'unicité absolue de forme dans le vivant, à l'aide d'un argument direct fondé sur l'expérience, qui ne suppose rien de la théorie de la matière et de la forme. Cet argument et cette thèse, selon leurs défenseurs, permettront ensuite d'asseoir toute la théorie. L'essai est d'autant plus intéressant qu'il est le seul sérieux à notre connaissance qui ait été fait à partir de la réalité concrète. En voici un résumé aussi fidèle que possible :

« C'est un fait qu'une modification physico-chimique

(1) Voici le texte de Goudin : « accidens corporeum nequit esse a forma spirituali, ut præcise spirituali, concedo ; si sit virtualiter et *ut quo* corporea, nego. Porro anima hominis ita spiritualis est ut tamen sit corporea *ut quod* ; est enim vera corporis forma. Unde potest tribuere materiæ gradus etiam corporeos et accidentia ipsis propria » (*Philosophia... Physica*, IV Pars, Disp. unica, a. 3 — édition de 1860, T. III, p. 366).

(2) *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 358-359.

produite par un agent extérieur dans la partie sentante de notre corps (plus probablement, dans le nerf) y détermine une modification d'ordre végétatif, une réaction vitale dans l'organe vivant et qu'il y a dans cet organe assimilation d'énergie. Or cette modification d'ordre végétatif, produite par des éléments d'ordre physico-chimique, exige que le principe formel des éléments physico-chimiques du vivant ait quelque chose de substantiellement commun avec le principe formel végétatif du même vivant. Sinon, des éléments physico-chimiques, dont le principe formel serait purement et simplement physico-chimique, produiraient comme cause principale une réaction formellement végétative : ce qui répugne, car il y a un abime entre l'ordre de la matière brute et l'ordre de la vie, et la matière brute ne peut, comme cause principale, agir sur ce qui appartient à l'ordre de la vie. — D'autre part, nous savons que l'âme raisonnable est l'unique principe de la vie végétative, sensitive et intellectuelle de l'homme et que cette âme raisonnable est rigoureusement simple. Le principe formel des éléments physico-chimiques du vivant ne pourra donc avoir rien de substantiellement commun avec l'âme principe de la vie végétative..., s'il ne lui est absolument identique, s'il n'est cette âme raisonnable elle-même. — Le principe formel physico-chimique chez l'homme, c'est donc l'âme raisonnable, principe formel immédiat des éléments physico-chimiques de notre corps. Et donc il n'y a dans l'homme qu'un principe formel unique, source de toutes les déterminations, de quelque ordre qu'elles soient ».

Malgré son allure pressante, cette argumentation ne réussit pas à nous convaincre. Une distinction très simple nous paraît suffire à en montrer l'inefficacité dans la question présente contre la théorie de la pluralité mitigée des formes, telle que l'entendent les modernes scolastiques : si cet élément physico-chimique qui est dans le vivant n'est pas réellement informé par l'âme, tout ce qui vient d'être exposé est vrai, et le raisonnement conclut ; mais si cet élément est réellement informé par l'âme, comme le prétendent et le supposent tous les scolastiques en question, de sorte que ces éléments soit physico-chimiques soit même de vie inférieure servent, au sens le plus rigoureux, de *puissance* et de *matière* à la forme supérieure qui est l'âme, alors ce rasonnement ne prouve plus rien. Nous dirons en deux mots pourquoi.

Qu'il y ait un abîme entre la matière inanimée et l'ordre de la vie, c'est pour nous vérité évidente et l'on n'insistera jamais assez sur cette irréductibilité des deux ordres. Mais en peut-on déduire que le physico-chimique dans le végétal ne puisse avoir aucun autre principe informateur que le principe formel du végétal comme tel ou que l'élément végétatif dans l'homme raisonnable ne puisse avoir d'autre principe informateur que l'âme spirituelle ? C'est ce que l'on n'a pas prouvé du tout.

L'argumentation exposée plus haut ne trouve pas de difficulté à admettre l'action du physico-chimique extérieur sur le vivant corporel, parce que celui-ci est étendu et formellement physico-chimique au moins *ut quo*. Et c'est fort bien. D'autre part la réaction physico-chimique dans ce même vivant ne pourra produire, selon cette manière de voir, une réaction végétative et sensitive que si l'élément physico-chimique du vivant est lui-même informé par le principe formel du vivant, que s'il est formellement vivant. Chez l'homme, puisque cette réaction physico-chimique, végétative, sensitive se résout, ou du moins peut se résoudre, finalement en une réaction intellectuelle, il faudra pour la même raison, que ce qui est physico-chimique dans l'homme soit informé par ce qui, dans l'homme, est principe formel sensitif et intellectuel.

Mais tout cela les partisans modernes d'une certaine pluralité l'admettent sans hésitation. Le raisonnement qu'on vient de lire porterait contre eux si, dans un même vivant, ils distinguaient autant d'êtres pleinement constitués que de formes substantielles subordonnées, ou si, en d'autres termes, à chaque forme subordonnée distincte ils faisaient correspondre un composé distinct pleinement constitué qui *agirait* sur les autres. Or on a vu par tout ce qui précède que ce supposé est purement fictif. Il n'y a pas, selon eux, dans l'homme, des corps chimiques qui seraient distintes et pleinement constitués *actu* ayant à titre individuel l'*esse simpliciter* ; il n'y a pas un ou plusieurs végétaux, un animal et un esprit, mais il y a un être essentiellement et substantiellement *un*, dans lequel les éléments chimiques et peut-être aussi des cellules, vivant d'une vie propre, encore que subordonnée, sont pénétrés jusqu'à l'intime et élevés au degré de la vie humaine par l'influence informative de l'âme spirituelle, forme unique de l'homme comme tel. Dès lors il n'y a pas, entre les divers degrés de vie que comprend le composé humain, d'action et de réaction proprement dite comme entre supérieur et

inférieur réellement distincts. Il n'y a que des opérations immanentes d'un seul vivant qui est *per se unum*. Les scolastiques qui tiennent pour une certaine pluralité de formes dans le vivant sont plus éloignés que quiconque de *juxtaposer* dans ce même vivant le physico-chimique, le végétatif et le spirituel, à la manière d'un Descartes ; l'information médiate des éléments physico-chimiques par l'âme implique à leurs yeux une information véritable qui pénètre le tout et exclut par le fait même toute causalité efficiente proprement dite des éléments inférieurs sur les supérieurs (1).

Tout ceci étant accordé, s'ensuivra-t-il que l'information de tous ces éléments par l'âme, devra être une information *immédiate* de l'élément potentiel du sujet, ou plus exactement qu'il ne saurait y avoir dans le vivant qu'un seul et unique principe informateur ? Ceci est une tout autre question pour la solution de laquelle on attend un nouvel argument. On nous dit et l'on suppose que, d'une part, l'âme spirituelle de l'homme étant, — peu ou prou il n'importe, — d'une manière certaine principe formel de la vie végétative et sensitive de l'homme et, d'autre part, cette âme spirituelle étant unique et simple, elle doit, si peu qu'elle informe, informer tout, et cela *exclusivement* et *immédiatement*. Mais cela est précisément ce qu'il faut prouver et ce qui est en question ! Cela, c'est l'affirmation de la thèse opposée à celle que l'on attaque : mais une affirmation ne tient pas lieu d'argument.

On dit bien pour la justifier : « les éléments, d'après l'opinion adverse ne subissent une action de l'extérieur

(1) Prêter aux défenseurs de cette opinion un morcelage de composés physico-chimique, végétatif... est donc une pure fiction. Mais, à supposer même qu'il en fût ainsi, les arguments que l'on met en avant seraient-ils de tous points décisifs ? On n'explique pas comment le matériel pourrait agir directement sur un esprit pur indépendant de toute matière (nature angélique ou âme séparée), si l'on ne suppose aucun contact possible non pas quantitatif, c'est évident, mais au moins dynamique ou virtuel entre ces êtres de nature essentiellement différente. Or en fait n'y en a-t-il pas ? La réponse à cette question est si peu évidente que les théologiens se divisent à ce propos depuis des siècles lorsqu'ils ont à expliquer la causalité du feu de l'enfer sur les démons, et de même les philosophes de l'Ecole lorsqu'ils parlent de la causalité du phantasme dans l'acte de connaissance intellectuelle et qu'ils traitent de plusieurs autres questions encore. Bien robuste et bien simpliste nous apparaîtrait la confiance de ceux qui prendraient pour un axiome infaillible que la matière ne peut en rien, *etiam de potentia Dei absoluta*, agir sur l'esprit ! — D'autre part qu'un effet ne doive pas dépasser en perfection

qu'*en tant qu'*ils sont physico-chimiques, mais de telle sorte que le principe vital ne soit nullement atteint par l'agent externe. Il faut bien dès lors, pour expliquer la réaction vitale qui se produit, faire intervenir une action déterminative efficiente du principe vital par les éléments inférieurs : ce qui répugne ». Mais l'antécédent de cet enthymème est simplement faux, comme nous l'avons expliqué plus haut : il ignore la question, *ignoratio elenchi*. Le couteau qui coupe une branche n'y produit pas en cause principale la modification immanente par laquelle ce végétal réagit ; mais il a déterminé cette réaction vitale à se produire. Pour expliquer cela, les pluralistes modernes n'ont nul besoin de recourir à l'action efficiente des éléments physico-chimiques du vivant sur le principe vital du même vivant. La forme supérieure végétative, puisque réellement elle *informe* des éléments étendus physico-chimiques,, sera alors atteinte par le couteau en raison de la matière seconde, *ratione materiæ secundæ*, avec laquelle elle compose *ut quo*, ou mieux en raison du composé total, mais vraiment *un* dont elle est une partie. Où voit-on là une répugnance intrinsèque ?

Evidemment cette explication n'est pas du tout certaine, elle est une simple hypothèse ; mais on ne l'écartera pas en lui prêtant ce qu'elle ne dit pas ou en se contentant d'affirmer sans plus sa contradictoire.

ε

***

De cette enquête trop longue, conclurons-nous que la théorie du mixte, de l'unicité de forme dans le vivant et

sa cause *totale*, rien de plus vrai. Mais une fois trouvé pour la cause efficiente extrinsèque un point d'insertion soit quantitatif, soit dynamique dans le patient sur lequel elle agit, il n'y a plus aucune difficulté à admettre la production par une cause efficiente, — instrumentale ou principale, il n'importe, — d'un effet qui soit supérieur en perfection à cette même cause efficiente. L'effet ou action de l'agent dans le patient est commun à l'agent et au patient, en sorte qu'il participe de l'un et de l'autre ; en fait il participera surtout de la nature du sujet d'où est « éduite » la forme nouvelle, l'effet nouveau. *Quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur* ; l'action, *terminative sumpta*, — pour employer encore le vocabulaire scolatisque, — est l'acte commun de l'agent et du patient, et non pas l'acte du seul agent. Dès lors rien n'empêche, — et même il le faut absolument, — qu'un effet de nature supérieure au seul agent (cause efficiente) puisse être produit dans un patient par un agent qui lui est inférieur en perfection.

par suite la théorie des mutations substantielles ne jouissent d'aucune probabilité sérieuse ? Assurément non : ni nous ne le croyons, ni notre intention n'a été de l'établir. Mais des témoignages empruntés pour la plupart à des philosophes qui sont en même temps des savants et que nous nous sommes contentés presque toujours de laisser parler, ressort ce fait incontestable, nous semble-t-il : dans l'état actuel des sciences, ni la réalité du mixte au sens des anciens, ni l'unité stricte de forme substantielle dans le vivant n'excluent toute information par une forme supérieure d'éléments déjà déterminés qui lui serviraient de *matière* ; par suite, les mutations substantielles au sens scolastique ne sont pas des données immédiates, non plus que des conclusions *certaines*, sur lesquelles on pourrait faire reposer une théorie *certaine* de la matière et de la forme. Si l'on ne prétend pas donner à cette théorie de la matière et de la forme d'autre portée que celle d'une hypothèse, commode sans doute, mais qu'une autre plus commode pourra remplacer demain ; en d'autres termes, si l'on ne veut pas lui reconnaître de valeur proprement *métaphysique*, on pourra se contenter d'une telle base. Mais alors quel crédit et quelle confiance devra-t-on accorder à l'une des théories fondamentales et essentielles du péripatétisme ? et, par voie de conséquence, à ce péripatétisme lui-même ?

C'est précisément pour dégager cette théorie fondamentale d'éléments contingents, dont la valeur n'est sans doute pas encore périmée, mais qui peuvent demain être prouvés décidément caducs au même titre que l'horreur du vide, le lieu intrinsèque des corps ou l'incorruptibilité des corps célestes, c'est pour cela que nous avons entrepris cette étude critique. En présence de tant de points d'interrogation, de tant de motifs de suspicion, jetés sur des faits que nos ancêtres tenaient pour évidents, nous ne pouvons que reprendre à notre compte la conclusion du P. Geny que nous avons citée plus haut : il convient plus que jamais d'insister sur les arguments métaphysiques et de transporter autant que possible la théorie dans le plan métaphysique.

Un prochain article abordera donc ces arguments et soumettra au lecteur que cette étude aride n'aura pas rebuté, la critique de deux d'entre eux, en attendant que nous abordions enfin l'exposé de celui qui nous semble le plus

apte à fonder une théorie générale *métaphysique* des corps. (1)

(1) *ERRATUM.* — Dans notre premier article publié par la *Revue de Philosophie* de septembre-octobre 1921, se sont glissées plusieurs fautes d'impression qu'il nous paraît nécessaire de signaler ici. — P. 507, ligne 16, au lieu de *valent*, lire : *vaut*. — P. 513, ligne 6, on a substitué au texte de M. Rougier des extraits d'une note écrite en marge des épreuves et qui visait la correction de celles-ci ! Au lieu de : « à rectifier, nous signalerons seulement les suivantes », lire : *structure corpusculaire comme l'électricité résineuse.* — P. 514, en note, dix lignes avant le bas de la page, compléter ainsi la phrase : « l'éther d'Einstein est simplement l'espace absolu, mais un espace absolu qui est dépourvu de la réalité qu'il avait au sens de Newton ; ce n'est qu'un espace abstrait, lieu géométrique des actions électromagnétiques,... qui n'a rien à voir avec l'éther de nos derniers physiciens ». — P. 515, ligne 15, lire : *il n'y a donc pas, dans la question.* — P. 518, ligne 7, au lieu de *philosophiquement*, lire : *physiquement.* — Le lecteur corrigera sans peine lse autres fautes.

(*A suivre.*)

Pedro Descoqs, s. j.

SAINTE CATHERINE
DE GÈNES
ET L'ÉLÉMENT MYSTIQUE DE LA RELIGION [1]

II

LA DOCTRINE DE CATHERINE

La doctrine de Catherine présente de grandes difficultés. Sans doute, les sources en sont abondantes, mais ce n'est pas sans critique qu'il convient de s'en servir. De la main de la sainte, aucun écrit. Catherine se contentait de parler à ses disciples à cœur ouvert. Aussi le titre de *Trattato*, donné à la collection de ses pensées sur le Purgatoire, semble convenir assez peu. Sa doctrine nous a donc été livrée par ses disciples. Ensuite pas d'ordre dans le récit des discours et des contemplations, et surtout beaucoup de variantes dans les manuscrits. Enfin, les controverses protestantes n'ont-elle pas donné lieu à des précisions et corrections ? M. Von Hügel tient compte de toutes ces difficultés. Avant d'aborder la doctrine de Catherine, il tient à rappeler aussi les principes catholiques énoncés par Benoît XIV, relativement à la doctrine des saints canonisés, à savoir qu'il faut tenir pour parfaites l'orthodoxie et la

(1) Voir *Revue de Philosophie*, sept.-oct. 1921.

piété des intentions du saint, de même que l'orthodoxie (au moins par interprétation) de ses écrits, et qu'il faut admettre pour telle ou telle catégorie d'âme l'utilité spirituelle de ces derniers.

Ces préliminaires étant posés, nous allons, à la suite de M. Von Hügel, tenter d'exposer la doctrine de Catherine. Reconnaissant avec lui l'impossibilité de suivre l'ordre historique ou psychologique, nous suivrons l'ordre théologique.

***

Catherine considère Dieu comme la source de toute bonté et de tout amour. Pour elle, Dieu est la Suprême Bonté, le Pur Amour, et la Création n'est qu'un ruissellement abondant de la vie divine (1). « J'eus, dit Catherine, une vision qui me donna grande satisfaction. Il me fut montré la Fontaine de toute vie et de tout bien, toute en Elle seule, sans participation aucune. Mais bientôt cette Fontaine se communiqua et donna naissance à la troupe merveilleuse des anges ». Les autres créatures apparurent ensuite, et « il n'en est aucune qui ne participe à la même Bonté » (2). Aussi existe-t-il entre la créature raisonnable et Dieu une profonde ressemblance. La ressemblance est même si grande « que, si le démon lui-même pouvait se débarrasser de la robe du péché, immédiatement Dieu s'unirait à lui ». Car, dit encore Catherine, « Dieu me semble n'avoir

(1) Il n'y a pas dans cette doctrine le moindre germe de panthéisme. On trouve dans Saint Thomas la même doctrine et les mêmes expressions. Pour Sainte Catherine, comme pour le grand docteur de l'Eglise, nous sommes des êtres participés, c'est-à-dire « ab alio » : « Nihil habet esse nisi in quantum participat divinum esse » (I Sent., dist. 8, quaest. 1 — Summ. Théol., I part., quaest. 44, art. 1). Par rapport à Dieu nous sommes donc comme le rayon au cercle, le ruisseau à la source, la lumière au soleil. Mais ce qui distingue nettement cette théorie de toutes les formes du panthéisme, c'est que Dieu reste transcendant à toute créature, à qui Il communique l'être, mais non son essence. D'ailleurs, on verra par la suite combien Catherine est loin du panthéisme.

(2) Vita, p. 32-33. — Von Hügel, t. I, p. 260-261.

rien à faire, qu'à s'unir à nous ». Aussi est-il juste qu'en retour nous aimions Dieu. « Aimer Dieu, d'ailleurs, c'est s'aimer soi-même » ; et « l'homme peut connaître vraiment par une expérience continuelle que l'amour de Dieu c'est son repos, sa joie, sa vie, tandis que l'amour de soi n'est que lassitude constante, tristesse et mort dans cette vie et dans l'autre » (1). Le véritable « moi » a faim de Dieu.

Alors elle insiste sur la présence de Dieu en nous et son union avec nous. « Le véritable centre de chacun de nous, c'est Dieu » dit-elle, et encore, s'identifiant de plus en plus avec Lui: « Mon Moi, c'est Dieu lui-même et je ne reconnais pas d'autre moi que Dieu » — « Mon Etre, c'est Dieu et non seulement par participation, mais par une véritable transformation » — « Dieu est mon Etre, mon Moi, ma Force, ma Béatitude, mon Bien, mon Plaisir ». Bien plus, elle ne veut point d'un amour qui soit *pour* Dieu ou *en* Dieu. « Je ne puis souffrir ces mots « pour » « en », parce qu'ils marquent un intermédiaire entre Dieu et moi-même, ce que l'amour pur ne peut supporter puisqu'il est Dieu lui-même » (2). Pouvait-elle exprimer d'une façon plus forte l'union de son vrai moi avec Dieu.

***

L'amour de Catherine pour Dieu la portait à se purifier. De jour en jour, elle suit les progrès de son âme. Il lui semble parfois que son amour est parfait, et bientôt elle s'aperçoit qu'elle a eu plusieurs imperfections. Elle en gémit, mais sans colère ni aigreur ; elle sait que « Dieu veut tout faire peu à peu ». La purification doit être une œuvre lente et c'est même pourquoi Dieu ne montre pas à Catherine toutes ses faiblesses d'un seul coup, car « une telle connaissance déterminerait des actes qui pourraient

(1) Vita, p. 32-33. -- Von Hügel, t. I, p. 261.
(2) Vita, p. 26, 36, 50. — Von Hügel, t. I, p. 265-266.

être insupportables aux autres et à elle-même »(1). Dieu toutefois ne cesse pas de travailler en elle et de la purifier. « De temps à autre, je sentais que des instincts se consumaient en moi, qui m'étaient apparus bons et parfaits, mais quand ils se trouvaient consumés, je comprenais qu'ils étaient mauvais et imparfaits » (2).

Et cependant, la lenteur de cette œuvre de purification ne vient pas tant de l'incomplète pureté de son amour que de la ténacité de l'égoïsme : « Notre propre volonté est si subtile et si profondémennt enracinée en nous, elle se défend de façons si diverses, que nous lui donnons facilement satisfaction sous une foule de prétextes de charité, de nécessité, de justice et de perfection » (3). Le Pur Amour seul peut la déraciner. Aussi, Catherine met en Lui toute sa confiance ; elle Lui laisse « le soin de chaque chose » ; elle Lui donne « les clefs de sa maison avec permission complète de faire tout le nécessaire » ; elle Lui confie « son corps et son âme » (4). Alors le « moi » diminue peu à peu sous cet envahissement de Dieu. « Je me sens, dit-elle, de jour en jour plus à l'étroit, à la façon d'un homme qu'on aurait d'abord enfermé dans une ville, puis dans une maison ayant un immense jardin, puis dans une maison sans jardin, puis dans une grande salle, dans une chambre, dans une antichambre, puis dans un cellier à peine éclairé et dans une prison complètement obscure. Alors cet homme eut les pieds et les mains liés, les yeux bandés. On le priva de nourriture et on l'empêcha de parler. Enfin, on lui enleva tout espoir de sortir jamais. Son seul réconfort était de savoir que c'était Dieu qui lui faisait subir cela par amour et pitié. Cette connaissance lui donnait une grande joie. Cependant cette joie ne diminue

(1) Vita, p. 15, 22. — Von Hügel, t. I, p. 267.
(2) Vita, p. 69.
(3) Vita, p. 31, 32.
(4) Vita, p. 87, 106. — Von Hügel, t. I, p. 268.

pas la douleur ni l'oppression » (1). Peut-on exprimer de façon plus concrète et plus vivante, l'envahissement de l'âme par Dieu.

Catherine expose ensuite comment Dieu transforme l'âme après s'en être emparé. Elle prend encore une comparaison : « Prenez un pain, dit-elle, et mangez-le. Quand vous l'avez mangé, sa substance sert à nourrir le corps, tandis que le reste est éliminé comme inutile et nuisible. Et, si ce pain vous disait : « Pourquoi m'ôter mon être ? si je le pouvais, je me défendrais... », vous lui répondriez : « Pain, ton être a été ordonné pour sustenter mon corps plus digne que toi, et c'est pourquoi tu dois être plus content de ta fin que de ton être. Vis pour parvenir à cette fin et tu ne te soucieras plus de ton être, tu demanderas même à en être tiré... De même, l'âme, avec la grâce de Dieu, élimine du corps toutes les mauvaises habitudes. Et quand l'âme a consumé toutes les mauvaises inclinations du corps, Dieu consume toutes les imperfections de l'âme » (2).

Pourtant Dieu procède aussi par illuminations soudaines. Dans ce cas, « l'âme connaît en un instant, grâce à une lumière d'en-haut, tout ce que Dieu désire qu'elle connaisse ».

***

Que Dieu travaille en l'âme, donc, qu'Il la purifie et l'illumine, cela est incontestable. Mais comment Catherine se représente-t-elle ce travail divin ? Sous quelles figures ? sous quelles « catégories » ?

M. Von Hügel distingue nettement trois catégories, sous lesquelles Catherine « pense et sent ses expériences du divin » : la catégorie de « *l'au-dedans* » (in, within, down into), autrement dit de la possession, de la concentration ; la catégorie de « *l'au-dehors* » (out, outside, outwards), c'est-à-dire de la libération, de l'extase ; la catégorie de

(1) Vita, p. 114. — Von Hügel, t. I, p. 269.
(2) Vita, p. 108. — Von Hügel, t. I, p. 270.

« *l'au-dessus* » (over, above, upwards), c'est-à-dire de l'élévation (1).

Catherine, en effet, parle sans cesse de la possession de Dieu. « Depuis, dit-elle, que j'ai commencé à aimer Dieu, cet amour n'a jamais diminué, il s'est toujours développé dans mon cœur. » Et quand, à la messe, elle voyait le prêtre sur le point de communier, elle s'écriait : « Tôt, tôt, envoyez-Le moi au plus profond de mon cœur, puisqu'Il est la nourriture », ou encore : « à l'instant où je L'ai dans ma bouche, je Le sens déjà dans mon cœur » (2).

Mais elle n'exprime pas moins souvent le désir d'être délivrée du corps, auquel elle est attachée : « L'âme se trouve liée au corps, elle attend sa délivrance »... « quand Dieu, en effet, a conduit l'âme jusqu'à un certain état, celle-ci est si remplie du désir de quitter le corps et de s'unir à Dieu, que le corps lui semble un purgatoire qui la retient loin de son véritable objet ». Ailleurs, elle compare le corps à une chaîne, le monde à une prison (3).

Enfin, c'est aussi sous forme de « montée » qu'elle considère la sanctification de son âme. Dieu est au-dessus de tout, et si elle est en Lui comme en une immense mer, elle est infiniment au-dessous de Lui. Elle ne peut exprimer la grandeur de son Dieu. « Je sens une première chose au-dessus de mon intelligence, et au-dessus de cette chose, j'en sens une autre plus grande, et au-dessus de cette autre, une autre encore plus grande et ainsi de suite... d'où je conclus qu'il m'est impossible d'exprimer une parcelle de ce qu'Il est » (4).

Ainsi, Catherine considère Dieu, tantôt en elle, tantôt en dehors d'elle, tantôt au-dessus d'elle. Et ces divers aspects lui mettent en évidence la transcendance divine : « Je vois sans voir, s'écrie-t-elle, je comprends sans com-

(1) Von Hügel, t. I, p. 273.
(2) Vita, p. 9, 15, 155. — Von Hügel, t. I, p. 273.
(3) Vita, p. 113. — Von Hügel, t. I, p. 274.
(4) Vita, p. 59, 76. — Von Hügel, t. I, p. 275.

prendre, je sens sans sentir et je goûte sans goûter » ; « à la vérité, nous ne pouvons comprendre de l'Amour que ceci, qu'Il est incompréhensible à l'esprit », « toutes les paroles que l'on prononce sur Lui ne L'expriment pas, ce ne sont que des miettes qui tombent de sa table » (1).

Et cependant, ces diverses expériences de Dieu conduisent à un résultat positif. Elles amènent à insister non plus sur la diversité des places qu'occupe Dieu, mais sur la question de savoir s'Il occupe une place. Où Dieu est-Il ? A l'âme de Le trouver. Elle Le trouvera par l'amour. « Pour m'approcher de Dieu, dit Catherine, je suis obligée d'être l'ennemie de ses ennemis » et voici que la présence de Dieu suppose une disposition du cœur et que « la place », où l'on se représentait Dieu, se trouve être un « état de l'âme » (2).

Il s'ensuit que l'on peut aimer Dieu partout, dans un camp comme dans un couvent. A un religieux qui s'efforçait de lui montrer que l'état religieux le rendait plus apte à aimer Dieu, elle répond : « Si je croyais que votre habit religieux m'ajoutât une étincelle d'amour, je le prendrais de force... Mais, que je ne puisse pas aimer Dieu autant que vous, c'est ce que vous ne réussissez pas à me faire comprendre » (3). Dans une autre occasion, elle dit à ses disciples : « Si de ce que mon cœur sent, une seule goutte tombait en enfer, l'enfer lui-même se transformerait en vie éternelle » ; et elle accepte cette interprétation d'un de ses disciples, que « l'enfer existe partout où il y a révolte contre l'Amour Dieu » (4).

Donc, pour avoir Dieu, il faut L'aimer. Suffit-il de L'aimer seul ? « Tu me commandes d'aimer mon prochain, gémit-elle à Dieu, et pourtant je ne puis aimer que Toi. Que faire ? » A quoi son Amour répondit : « Qui M'aime,

(1) Vita, p. 23, 61, 77. — Von Hügel, t. I, p. 277.
(2) Von Hügel, t. I, p. 277-278.
(3) Vita, p. 52. — Von Hügel, t. I, p. 279.
(4) Vita, p. 95. — Von Hügel, t. I, p. 279.

aime tout ce que J'aime » (1). On sait comment Catherine mit en pratique ces commandements.

***

Amour de Dieu et du prochain, union de l'âme avec Dieu : tel doit être notre état ici-bas. Mais, dans l'autre vie ? Il faut, d'abord, noter que Catherine n'admet pas de brisure dans la vie de l'esprit à la mort du corps. L'âme et Dieu restent substantiellement les mêmes au-delà du tombeau. « En sortant de cette vie, notre âme est fixée dans le bien ou le mal, selon qu'elle l'a décidé ici-bas, car il est écrit : « où Je te trouverai, Je te jugerai » (2). Fixée dans le bien et l'amour de Dieu, elle jouit du ciel ; autrement elle souffre en purgatoire ou en enfer.

L'enfer a pour cause : « l'opposition de la volonté à la volonté de Dieu ». Or, pour ceux qui quittent cette vie dans une telle opposition, aucune rémission n'est possible, car « il ne peut plus y avoir de changement dans leur volonté ». Ils sont à jamais éloignés de Dieu. « Ceux qui, au moment de la mort, se trouvent avoir la volonté de pécher, portent avec eux un degré infini de culpabilité et un châtiment sans fin ». Et cependant, infinies en durée, « les souffrances des damnés ne le sont pas en intensité » (3) ; « leur volonté même n'est pas entièrement mauvaise » ; « la douce bonté de Dieu répand jusqu'en enfer le rayon de sa miséricorde, puisqu'Il aurait pu justement donner aux âmes coupables une peine plus grande qu'Il ne leur a donnée ». Et Sainte Catherine écrit encore que « à la

(1) Vita, p. 60. — Von Hügel, t. I ,p. 280.
(2) Vita, p. 172. — Von Hügel, t. I, p. 282.
(3) Saint Thomas donne à la question de la mitigation des peines une réponse semblable. Dans le IIIe Supplementum, quaest. XCIX, art. 3, ad 4um, Saint Thomas, se demandant si la divine miséricorde peut permettre que les hommes soient éternellement punis, ,répond affirmativement. Mais objectant ensuite ce verset du Psaume LXXVI, 8 : « Numquid in acternum irascetur Deus » il répond que Dieu dans sa miséricorde, peut atténuer la peine du damné, mais sans l'en délivrer entièrement : « Vel dicendum quod hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxant, non de misericordia totaliter liberante ».

mort, Dieu exerce sa justice, mais non sans pitié, puisque, même en enfer, l'âme ne souffre pas autant qu'elle le mérite ». Dieu se retire donc du damné, mais non complètement, car « s'il était quelque créature, qui ne participât point à la divine bonté, cette créature serait, pourrait-on dire, aussi méchante que Dieu est bon » (1).

Mais les conceptions de Catherine sur l'enfer s'éclaircissent à la lumière de sa doctrine sur le Purgatoire. A la mort, quand l'âme voit que son imperfection l'empêche d'atteindre à Dieu, elle n'a qu'un désir, se purifier ; c'est pourquoi, « soudain et volontiers, elle se jette dans le purgatoire, elle se jetterait même en mille enfers plutôt que de se trouver avec une tache en présence de la divine Majesté ». On retrouve ici les comparaisons chères à Catherine et qui représentent la vérité sous forme « spatiale », mais elle n'oublie pas non plus, d'ailleurs, que le Purgatoire correspond à un état d'âme.

La principale disposition des âmes en Purgatoire, c'est le sentiment intime qu'elles sont à leur place. « Elles sont incapables de choisir un autre lieu, elles ne peuvent pas même regarder en elles-mêmes, ni dire : « J'ai commis tel ou tel péché, c'est pourquoi je séjourne tant ici », ni « si je n'avais pas commis telle faute, c'est maintenant que je pourrais aller en Paradis », ni non plus, « telle âme sera délivrée avant moi, mais j'y serai avant telle autre » (2). Elles sont parfaitement satisfaites de leur état, qui les doit conduire à Dieu. La pensée de Dieu les domine complètement ; « en toutes choses, elles conforment leur volonté à celle de Dieu et elles ne peuvent penser à elles-mêmes pour se plaindre ». Est-ce à dire qu'elles ne souffrent pas ? Non, « elles souffrent même un tourment si grand qu'aucune langue ne le peut exprimer, ni aucune intelligence se le représenter sans une grâce divine ». A sa manière, « le Purgatoire est aussi horrible que l'enfer ; l'un est fait pour punir, l'autre pour purifier, mais tous deux sont

(1) Vita, p. 173. — Von Hügel, t. I, p. 283.
(2) Vita, p. 169. — Von Hügel, t. I, p. 286.

faits pour le péché horrible, qui doit avoir un châtiment et une purification proportionnés à cette horreur » (1). Mais, « comme en purgatoire les âmes pensent plus à Dieu et à ce qui les éloigne de Lui qu'à leurs souffrances », « je ne crois pas qu'il soit possible de trouver de joie comparable à celle d'une âme en purgatoire, si ce n'est la joie des Bienheureux au Ciel » (2).

Pour mieux expliquer cet état du Purgatoire, Catherine prend une comparaison : « S'il n'y avait, dit-elle, dans tout le monde qu'un pain pour satisfaire la faim de toute les créatures et que toute créature fût rassasiée en le voyant », toutes désireraient le voir et se dirigeraient vers lui et le désir croîtrait avec le temps. « Si quelques-unes étaient sûres de ne jamais le voir, elles souffriraient un enfer, comme les âmes damnées qui sont privées de toute espérance de voir Dieu, le vrai Pain... Or les âmes du Purgatoire ont espoir de voir le vrai Pain et de s'en rassasier ». c'est pourquoi « elles souffrent la faim, faim qui n'aura d'égal que la félicité avec laquelle elles se rassasieront du vrai Pain, Dieu (3) ». Les peines de l'enfer et du Purgatoire se trouvent là directement décrites. L'enfer, c'est un désir qui ne sera jamais réalisé ; le Purgatoire, c'est une attente qui sera comblée.

Et toutefois, cette conception présentant Dieu tout extérieur à l'âme exprime-t-elle la pensée entière de Catherine ? Il n'est pas douteux que non. Dieu agit d'une façon plus intime sur l'âme ; Il agit sur l'âme comme le feu sur l'or. « Quand l'or est purifié, il ne peut-être consumé par le feu qui ne consume que les scories, ainsi l'âme sous l'action de Dieu ». On retrouve ainsi l'immanence et la transcendance de Dieu.

*
**

Telle est la doctrine de Catherine, doctrine qui peut paraître abstraite et impersonnelle, mais dont il faut admirer

(1) Vita, p. 174. — Von Hügel, t. I, p. 288-289.
(2) Vita, p. 170. — Von Hügel, t. I, p. 287.
(3) Vita, p. 174. — Von Hügel, t. I, p. 288-289.

la profondeur et la richesse. Le centre en est Dieu Lui-même, mais si Dieu, le centre de tout, agit en tout et toujours, Il n'anéantit jamais la personnalité humaine, jamais Il n'annihile la liberté. Dieu parle sans doute, mais c'est à chacun de Lui répondre. Catherine échappe ainsi au panthéisme.

Il serait intéressant de voir comment Catherine reste dans la grande tradition des mystiques et comment sa doctrine se rattache à saint Paul, à saint Jean, à saint Denys l'Aréopagite, et aux enseignements du franciscain Jacopone da Todi. M. Von Hügel a fait cette étude.

Recherchons maintenant, en suivant toujours M. Von Hügel, quelle est la valeur des expériences mystiques de Catherine. S'expliquent-elles naturellement ? ou supposent-elles une intervention divine ?

III

CATHERINE ET LA PSYCHO-PHYSIOLOGIE

Le récit de la vie de Catherine et l'exposé de sa doctrine soulèvent une question profonde de métaphysique. Comment expliquer, en effet, les faits extraordinaires dont la vie de Catherine est remplie ? Peut-on les expliquer naturellement ? ou faut-il pour en trouver la cause véritable remonter jusqu'à Dieu ? La réponse à cette question nécessite une méthode extrêmement précise et très sérieuse que M. Von Hügel a suivie. Cette méthode consiste dans un examen minutieux et une analyse détaillée des faits. Là, comme partout, il est nécessaire de partir de l'expérience, mais l'expérience doit être franche, loyale, et ne pas, de parti-pris, fermer toute voie à une explication métaphysique. Ne pas *a priori* rejeter le surnaturel, ne pas exclure non plus toute influence psycho-physiologique ; mais observer, analyser, décrire et enfin tirer la conclusion que les

faits exigent pour être expliqués complètement. Telle est la méthode de M. Von Hügel (1).

M. Von Hügel étudie alors le tempérament de Catherine. Pour cela, il observe les divers états psycho-physiologiques de la Sainte aux diverses périodes de sa vie. C'est par la dernière période (1497-1510) que M. Von Hügel commence, période de maladie toujours croissante et durant laquelle abondent les faits les plus extraordinaires de psycho-physiologie : « Son entourage alors s'étonne du nombre et de la force, de la mobilité et de la diversité des phénomènes psycho-physiologiques », qui se produisent chez elle. C'est très probablement avant 1497 déjà « qu'elle pressait sans douleur dans ses mains des branches de rosier pleines d'épines » et « qu'assise elle était parfois incapable de se lever d'elle-même ». Mais, plus tard, des phénomènes de ce genre se multiplient. Au mois de décembre 1509, « elle souffrit d'un grand froid » ; le 4 septembre 1510, grand froid également dans le bras droit ; en août de la même année, « il lui arriva plusieurs fois de ne pas pouvoir remuer les lèvres, ni la langue, ni les bras, ni les jambes, et ceci durant parfois trois ou quatre heures ». Et trois semaines avant sa mort, « elle resta paralysée de la main droite et d'un doigt de la main gauche » (2).

Au contraire, en d'autres occasions, elle se trouve atteinte d'hyperesthésie. En février ou mars 1510, « elle demeure un jour et une nuit à ne pas pouvoir être touchée, à cause de la grande douleur que le moindre contact lui causait ». A la fin d'août, « elle était si sensible qu'on ne pouvait toucher à ses couvertures, au bois de son lit, ou même à un seul de ses cheveux, sans qu'aussitôt elle se mit à crier comme si elle eût été grièvement blessée ». Dans de tels états, elle éprouvait des sensations vives de chaleur ; en l'une de ces occasions, elle se compare à une « créature placée au milieu d'une grande flamme », et,

(1) Von Hügel, t. II, p. 1-8.
(2) Vita, p. 113, 149, 152, 155, etc... — Von Hügel, t. II, p. 10.

en une autre, « elle avait la langue et les lèvres si enflammées qu'il lui semblait être dans le feu » (1).

Elle souffre aussi d'hémorragies fréquentes et peu communes. En décembre 1509, saignement de nez et perte de bile ; le 12 septembre 1510, évacuation par la bouche de sang très noir, tandis que des taches noires apparaissent sur tout son corps ; le lendemain, évacuation plus abondante. En février et en mars 1510, « des concavités se produisirent sur sa peau, semblables à des empreintes de doigts », et, à la fin d'août de la même année, « sa peau devient tout entière couleur de safran » (2).

Fréquents aussi les troubles de respiration et de circulation. Aux environs du mois de mars 1510, « elle eut un spasme qui pendant à peu près une heure l'empêcha de parler et d'ouvrir les yeux et durant lequel elle pouvait à peine prendre respiration. Des ventouses lui furent appliquées, mais sans effet »... « Un autre jour, elle éprouvait comme la pénétration d'un ongle puissant dans le cœur » (3).

Les désordres de l'appétit et de la nutrition n'étaient pas moins graves chez Catherine. Pour une même nourriture, elle éprouvait tantôt de l'attrait, tantôt de la répulsion. « Un jour, l'odeur du vin lui plaisait, jusqu'à vouloir s'en laver les mains et le visage, et le lendemain, au contraire, le vin lui causait un si vif dégoût qu'elle ne pouvait en supporter l'odeur ni la vue dans sa chambre. » Même diversité d'attraits vis-à-vis des couleurs : le 2 septembre 1520, « elle ne peut supporter la robe rouge de son médecin, et cependant l'on sait qu'elle aimait cette couleur » (4).

Notons enfin l'intensité de ses émotions et leur rapide mobilité. « Le 11 août 1510, elle demeure près d'une heure immobile, les yeux fixés sur le plancher avec un sourire

(1) Von Hügel, t. II, p. 11. — Vita, p. 142, 153.
(2) Von Hügel, t. II, p. 11. — Vita, p. 138, 159, 160.
(3) Von Hügel, t. II, p. 12. — Vita, p. 143, 71, 142.
(4) Von Hügel, t. II, p. 13. — Vita, p. 149, 150, 159, 153-154.

plein de joie ; le 17, grande joie intérieure, également exprimée par un joyeux sourire » ; à certains autres moments, au contraire, on l'entendait pousser des cris puissants de douleur (1).

Comment expliquer cette suite de phénomènes extraordinaires ?

A ces états si violents, si nombreux, si variables et si contradictoires, l'entourage de Catherine donnait une cause nettement surnaturelle. On se souvient de la déclaration des dix médecins, qui le 10 septembre, quatre jours avant la mort de Catherine, ne pouvaient trouver aucune trace de maladie dans son pouls ou ailleurs et qui décidèrent de ne lui rien prescrire. Ses serviteurs, d'ailleurs, furent toujours incapables de suivre son état. « Souvent, elle semblait endormie ; quand elle sortait de cet état, elle se trouvait tantôt délassée, tantôt si abattue et si brisée qu'elle était dans l'impossibilité de se mouvoir. Or ceux qui la servaient ne savaient comment distinguer le premier état du second » (2).

Cependant Marabotto s'oppose quelquefois à elle. C'est ainsi qu'en deux occasions, il lui refuse l'extrême onction qu'elle demande activement ; ce qui montre qu'elle n'avait pas toujours elle-même une connaissance parfaite de son état physique. Mais au moins elle savait bien que les médecins ne la pouvaient guérir, et, si elle se livrait à eux, c'était par obéissance de peur de donner scandale : « Je serais bien chagrinée que l'on se scandalisât à cause de moi ; aussi, suis-je disposée à user de n'importe quel remède pour ma maladie, supposé qu'on en trouve un » (3).

Le remède ne fut jamais trouvé. Pouvait-il l'être et la cause de sa maladie était-elle purement physiologique ? Sans doute non. Pour nous en convaincre, il nous suffira de voir l'extraordinaire impression sensible se changeant

(1) Vita, p. 159. — Von Hügel, t. II, p. 14.
(2) Von Hügel, t. II, p. 14.
(3) Von Hügel, t. II, p. 15. Attitude de Marabotto. — Vita, p. 139, 141, 143, 149. Relations avec Boerio, Vita, p. 147.

en émotions religieuses, ses pensées et ses sentiments se traduisant, au contraire, en états psycho-physiologiques. Ainsi, vers la fin de novembre 1509, c'est après avoir vu une peinture représentant N. S. et la Samaritaine qu'elle demande une goutte de cette eau divine et qu'instantanément une goutte lui est donnée, la rafraîchissant intérieurement et extérieurement. Le 2 septembre 1510, elle ne peut supporter la robe rouge de Boério, « à cause des représentations que lui suggère cette couleur », sans doute le feu de son divin amour. De même, pourquoi perçoit-elle de la main droite de son confesseur une odeur qui la pénètre jusqu'au cœur, sinon que cette main lui donnait chaque jour la Sainte Eucharistie. La Sainte Eucharistie semble lui fournir fréquemment des impressions vives et agréables : elle se dit capable de distinguer « une Hostie consacrée d'une non consacrée », de la même façon « qu'elle distingue l'eau du vin ». Un jour, en recevant la Communion, elle fut pénétrée d'une odeur si forte et si douce qu'elle se croyait en Paradis ; et si le goût du vin lui plaît, de même que si parfois il lui déplaît, c'est à cause sans doute de l'union qui existe entre le vin et l'Eucharistie. Le vin produit en son esprit de telles suggestions religieuses qu'elle en souffre fortement par instants (1).

Il n'est pas sans intérêt non plus de noter la date de ces troubles. Les crises les plus aiguës coïncident avec des fêtes importantes de saints connus : fête de saint Laurent, fête de saint Barthélemy, fête de saint Augustin ; ce dernier était le patron du monastère où s'était opérée la conversion de Catherine. Et si l'on ne veut voir là que de simples coïncidences, comment expliquer encore que Catherine garda toujours la plus grande facilité pour recevoir la Sainte Communion. Enfin n'y a-t-il pas une correspondance intime entre ses crises de haute chaleur et de froid intense et sa conception de Dieu comme amour et sa représentation de l'amour sous l'image du feu » (2).

(1) Von Hügel, t. II, p. 17-18. — Vita : peinture, p. 135. — Robes rouges et noires, p. 154-156. — Suggestion d'odeur,, p. 118, 119...

(2) Von Hügel, t. II, p. 19-20.

Toutefois, vers la fin de sa vie, l'on trouve deux cas qui semblent bien se rattacher directement à son état de faiblesse maladive. Le 7 septembre 1510, elle se représente tout le monde en feu et « fait ouvrir les fenêtres pour savoir ce qui en est ». La vie rapporte qu'elle fut possédée toute la nuit par cette « imagination » ; c'est ainsi qu'elle désigne cette impression. Et le 13 septembre, « arrêtant ses yeux au plancher, elle fait plusieurs gestes des mains et mouvements de la bouche et répond à tous ceux qui lui demandent ce qu'elle voit : « Chassez dehors cette bête » (1). N'est-ce pas là un cas de lésion organique ?

Mais alors ne serait-il pas possible de soutenir que Catherine fût simplement une hystérique ? et que, si l'Eglise Catholique l'a canonisée, c'est uniquement parce qu'elle avait, en dépit de cette maladie, travaillé activement au milieu des pauvres et des malades ? M. Von Hügel qui pose cette question y répond en considérant trois groupes de faits.

L'examen d'un certain nombre de faits lui permet d'affirmer que l'on s'est souvent mépris sur l'hystérie. Ce serait d'abord une erreur de croire que l'hystérie n'atteigne que la femme ; elle attaque également l'homme. Erreur également de croire que l'hystérie soit toujours une conséquence d'immoralité : sur 120 cas observés soigneusement par M. Pierre Janet, quatre seulement manifestent des tendances immorales. Enfin longtemps le terme d'hystérie fut synonyme de déloyauté et de tromperie, ce qui ne correspond en rien à la vérité. L'hystérie semble devoir être considérée comme une désagrégation partielle de la personnalité. Elle tient ainsi le milieu entre la bonne santé et la folie ; tandis que le « moi » correspond à une synthèse d'éléments multiples, la folie c'est l'abolition de cette synthèse, l'hystérie, un commencement de désagrégation. Y a-t-il donc désagrégation dans le cas de Catherine ?

Un certain nombre de faits permettraient de le croire par la ressemblance qu'ils ont avec ceux de l'hystérie.

(1) Vita, p. 158-160.

D'après M. Janet, en effet, les principaux faits symptomatiques de l'hystérie seraient l'anesthésie, l'hyperesthésie, les désordres de la nutrition, de la circulation, les palpitations de cœur, les accès de fièvre, les hémorrhagies, les taches sur la peau, etc., autant de faits qu'on a rencontrés chez Catherine. Faut-il donc traiter Catherine d'hystérique et ajouter son cas à ceux que donne M. Janet ? Non, et M. Von Hügel montre qu'un « troisième groupe de faits différencie nettement le cas de Catherine, même durant les années de maladie » (1).

Ainsi sa personnalité ne s'affaiblit pas ; toujours elle reste supérieure à son entourage, qu'elle conduit comme elle l'entend et sur qui elle garde toute son influence ; « sous la surface changeante de Catherine, reste toujours une forte volonté » (2).

Don Marabotto administre, il est vrai, les affaires de la sainte, mais c'est elle qui rédige son testament et le modifie suivant le cours des événements. Elle ne se désintéresse d'aucun des membres de sa famille, elle n'oublie aucune de ses domestiques et fait jusqu'au bout son travail d'hôpital. Hystérique, elle n'eut pas été capable d'agir constamment ainsi.

Au reste, il convient de remarquer avec M. Von Hügel, « qu'étant donné le nombre nécessairement restreint des moyens dont dispose l'organisme pour réagir sur l'esprit, il n'est pas étonnant que des phénomènes nerveux se ressemblent parfaitement, bien qu'ils proviennent de causes aussi différentes entre elles que la sonate « au clair de lune » de Beethoven, la découverte de la loi de gravitation, l'élaboration des conséquences de l'Impératif catégorique de Kant ou le saut brusque d'une souris au visage d'une jeune femme hystérique... » (3).

L'hystérie donc n'explique pas le cas de Catherine. Sa psycho-physiologie est même loin d'expliquer tous les phé-

(1) Von Hügel, t. II, p. 25.
(2) Von Hügel, t. II, p. 26.
(3) Von Hügel, t. II, p. 27.

nomènes de la dernière période de sa vie. Que dire maintenant des deux premières ?

⁂

Dans la première, qui va de l'enfance à la conversion, (1447-1477) rien de bien saillant, « si ce n'est un degré rare de sensibilité spirituelle et une union étroite du physique et du moral ». Mais dans la seconde, au contraire (1477-1499), il convient de noter « ses anomalies par rapport à la nourriture, ses extases et ses visions, ainsi que quelques particularités dans sa conception et sa pratique du combat spirituel » (1). C'est, en effet, durant cette période que se placent ses jeûnes extraordinaires du Carême et de l'Avent, durant lesquels elle ne perd ni son activité, ni sa vigueur. Et comment expliquer cela ? Sans doute par la force de l'esprit qui agit à travers l'organisme et le soutient ? Mais cette explication ne suffit point. Sans les extases, l'esprit n'aurait pu tenir. Car il faut remarquer que, dans la vie de Catherine, jeûnes et extases apparaissent et disparaissent ensemble. Ce sont les extases qui, d'après M. Von Hügel ont permis les jeûnes en diminuant la respiration, la circulation et toutes les fonctions vitales. Aussi peut-on dire qu'en dernière analyse sa force lui venait de ses « absorptions contemplatives » et ses « absorptions contemplatives » n'avaient pour objet que des réalités métaphysiques.

Catherine pourtant ne vivait pas toujours en extase. Elle avait comme tout chrétien à lutter. Trois maximes résument sa tactique : « Une chose et une seule à la fois » — « Se combattre et ne pas se laisser troubler par quelqu'autre ennemi » — « Se combattre avec héroïsme et par amour ». L'habitude de l'extase avait amené Catherine, en effet, à ne pas disperser son esprit, mais à le concentrer sur le point culminant du champ de sa conscience. Pour elle, la lutte devait posséder deux qualités : la simplicité et l'intensité. Catherine se représentait donc le combat d'une

(1) Von Hügel, t II, p. 33.

façon vive et elle le menait jusqu'à l'extrême limite de ses forces.

Aussi n'est-il pas étonnant que ses disciples se soient attendus à trouver des stigmates sur son corps. Et pourtant, non seulement elle n'avait pas les stigmates de la passion, mais elle ne les pouvait pas avoir, ne réalisant que deux des trois conditions nécessaires pour cela. Sans doute, elle était capable de s'absorber intensivement en Dieu ; sans doute, elle possédait un tempérament extrêmement sensible et du type extatique ; mais la troisième condition qui eût été de contempler les plaies du Christ lui faisait totalement défaut : Catherine ne s'absorbait pas dans les mystères de la passion du Christ ; ses visions portaient sur les réalités éternelles de l'au-delà.

***

Si maintenant l'on interroge l'histoire pour connaître les relations générales qui existent entre les phénomènes de psycho-physiologie et la sainteté, l'on constate qu'à toute énergie spirituelle correspondent des phénomènes nerveux ; ils constituent en quelque sorte la matière par où s'exprime le travail de l'âme. Dans les cas de monoïdéisme et d'auto-suggestion, « monoïdéisme du mathématicien, du général et de l'homme d'état », nombreux sont les phénomènes psycho-physiologiques. Or, à ne considérer la sainteté que par son côté purement extérieur, simplement phénoménal, ne faut-il pas reconnaître qu'elle consiste en partie à fixer un certain nombre d'idées dominantes et à s'en pénétrer par toutes sortes de moyens ; à ce point de vue, la sainteté se trouve être une espèce de monoïdéisme. De même donc que personne ne songe à juger des grands hommes par leurs excentricités psycho-physiologiques, de même personne ne doit songer non plus à juger les saints par leurs manifestations nerveuses. De part et d'autre, il faut tenir compte des travaux produits; la valeur d'une vie ne saurait se mesurer à la force de l'influx nerveux.

Sans doute, M. Hügel ne nie pas que l'extatique ne possède une constitution spéciale, mais il affirme aussi que la sainteté n'est pas en proportion directe de la nervosité. Le saint se distingue d'abord par son caractère moral, sa valeur religieuse et la fécondité spirituelle de sa vie. Les visions et les voix ne sont acceptées du mystique qu'autant qu'elles renferment quelque vérité spirituelle et le remplissent de plus d'humilité et de plus d'amour. Est-ce à dire que le mystique confonde le monde de son âme et celui des réalités éternelles, ses impressions et Dieu ? Non, jamais véritables mystiques n'ont commis cette erreur, car s'ils reconnaissent en Dieu la cause dernière et suprême de leurs états, ils reconnaissent aussi que cette cause les dépasse infiniment ; en un mot, si Dieu leur est immanent, Il leur est aussi, et ils l'affirment, transcendant.

Pourtant, il n'en est pas moins vrai que la plupart des mystiques ont une vie remplie de phénomènes psycho-physiologiques extraordinaires. Serait-ce donc que les états mystiques entraîneraient avec eux des maladies ? et les anomalies psycho-physiologiques seraient-elles le « prix terrible » du mysticisme ? Pour répondre à cette question, M. Von Hügel rappelle que la santé physique n'est pas la fin véritable de la vie humaine ; elle en est seulement une des plus importantes conditions. L'homme idéal ne se compose pas d'une machine physique parfaite, à laquelle on aurait adjoint par surcroît une vie spirituelle. Non, la vie spirituelle constitue au contraire l'essentiel de l'homme ; elle l'emporte sur la vie physique ; celle-ci n'est que le « substratum » de celle-là. Personne ne nie, par exemple, que le travail des mines, la guerre ou le soin des malades ne soient dangereux et cependant personne ne songe à blâmer le mineur, le soldat ou le médecin. On admire même ceux qui risquent ainsi leur vie. Par conséquent, la concomitance de fatigues organiques avec le mysticisme ne constitue pas une raison suffisante de bannir celui-ci, à condition pourtant que l'activité mystique ait une valeur sérieuse. Or, il n'est pas douteux que la vie des mystiques a

été plus heureuse, plus riche et plus féconde grâce à leurs états mystiques qu'elle ne l'aurait été sans eux. Sans eux, la vie de bien des mystiques eût été toute de langueur et de mélancolie : telle, celle de Catherine avant sa conversion. Tous les saints ont considéré leurs visions comme des moyens de perfection spirituelle.

Ainsi, il faut savoir donner à chaque élément physique, intellectuel, moral, spirituel la part qui lui revient. Sans nier l'importance du tempérament, des phénomènes physiologiques, de l'auto-suggestion et du monoïdéisme, il est évident qu'aucun de ces éléments n'exclue l'action de Dieu ; aucun ne suffit à expliquer la vie extraordinaire de Catherine.

IV

CATHERINE ET LES TENDANCES CARACTÉRISTIQUES DE L'AME MYSTIQUE

Avant d'en venir aux conclusions métaphysiques, M. Von Hügel essaie de dégager les tendances les plus caractéristiques de Catherine et, par elle, de toute âme mystique. Ces tendances, il les ramène à quatre : une certaine prédominance de l'élément subjectif ; le dédain, allant jusqu'à la haine, du corps et de la matière ; une tendance très nette vers l'état de quiétude ; enfin, le désintéressement dans l'amour.

***

Dans la perception, dans la simple sensation, dans le moindre des actes de l'esprit humain, il y a toujours action de l'objet et réaction du sujet ; autrement dit, le fait brut de la sensation n'existe jamais sans une interprétation de l'esprit et une assimilation du fait à l'organisme. On ne se rend pas toujours compte de ce travail de l'esprit. Aussi, quand la découverte en est faite, va-t-on facilement jusqu'à mettre en doute la nécessité de l'objet. Ainsi fait-on

vis-à-vis de la religion, quand on ne considère que le sentiment religieux indépendamment de toute manifestation extérieure. C'est évidemment là une erreur. Partout et toujours l'élément objectif coexiste avec l'élément subjectif et, en religion, il faut bien se garder de séparer les éléments extérieurs, historiques et liturgiques, des éléments intérieurs, rationnels, intuitifs et émotifs. Les uns et les autres se tiennent, formant un tout parfait. Si l'âme dédaigne l'un quelconque de ces éléments, elle s'appauvrit d'autant. L'idéal d'une âme religieuse, c'est de les développer tous et le plus possible.

Est-ce à dire pourtant que cet idéal soit généralement atteint ? Il est bien évident que non. Le Nouveau Testament ne nous fournit-il pas lui-même des exemples de cette inégalité ? Le courant « objectif » ne domine-t-il pas, dans la tradition synoptique, les épîtres de saint Jacques et celles de saint Pierre ? Par contre, les épîtres de saint Paul et les écrits de saint Jean se trouvent certainement dominés par le courant « subjectif ». Mais qu'importe, puisque ces deux courants ne s'excluent pas, qu'au contraire ils se complètent et s'unissent !

Chez Catherine, l'élément subjectif domine ; non pas certes qu'elle dédaigne les manifestations extérieures du catholicisme, faits historiques ou rites liturgiques, — on sait en particulier la dévotion qu'elle avait pour la Sainte Eucharistie, — mais il est clair que ce qui caractérise sa vie religieuse, c'est l'*intensité de sa vie intérieure.* Catherine, c'est une sainte qui ne cesse de penser à Dieu et aux choses éternelles.

***

L'une de ses réflexions les plus ordinaires porta sur l'attitude que l'esprit devait avoir vis-à-vis du corps. Attitude d'estime ou de mépris ? d'amour ou de haine ?

On sait que, pour les néo-platoniciens, la chair était essentiellement mauvaise et que l'esprit devait désirer s'en débarrasser par l'extase ou la mort. Un dualisme aussi ab-

solu n'a jamais été dans la tradition chrétienne. Sans doute, dans le christianisme, le sacrifice a toujours été exalté et la mort du « moi » considérée comme une condition de joie et de vie. Jésus n'a-t-il pas dit : « Celui qui perdra sa vie à cause de Moi, la trouvera » ! Sans doute, aussi, le Christ reconnait que « la chair est faible » et que, pour l'affermir, il faut prier, mais jamais Il ne déclare qu'elle est mauvaise, jamais, qu'elle est une « inévitable prison pour l'esprit ». Si, dans saint Paul, la lutte de l'esprit contre le corps se trouve plus marquée et si le grand apôtre va jusqu'à souhaiter d'être débarrassé de « ce corps de mort », et jusqu'à dire que, « dans sa chair, il n'y a aucun bien », il convient pourtant de noter que le dualisme établi ainsi n'existe pas tant entre l'âme et le corps qu'entre l'intelligence qui perçoit le bien et tout ce qui dans l'homme entraine au mal. Toujours le Christianisme a admis la bonté substantielle de la matière, son utilité spirituelle et la possibilité de sa transformation progressive sous l'influence de l'esprit. Cette doctrine, M. Von Hügel l'exprime sous la forme d'une comparaison : il présente la vie chrétienne comme une ellipse à deux centres, celui de la multiplicité materielle et celui de l'unité spirituelle, autrement dit celui de « l'attachement » et celui du « détachement ». Le chrétien doit aller de l'un à l'autre, car s'il ne peut se détacher de tout, il n'a pas le droit non plus de s'attacher à tout. L'on peut pourtant se rapprocher plus ou moins de l'un de ces deux centres, de là la variété des saints dont les Pères du désert, saint Thomas More, saint Paul ou saint Augustin pourraient constituer comme autant de types différents. Pendant la période centrale de sa vie, Catherine alla d'un centre à l'autre pour se fixer dans le détachement durant sa longue maladie et la période de ses pénitences.

***

Mais l'une des tendances les plus caractéristiques de l'âme mystique consiste à chercher Dieu pour se reposer

en Lui. Cette tendance à l'état de quiétude divine, Catherine l'a enseignée et pratiquée et M. Von Hügel l'étudie en détail.

L'état de quiétude possède quatre caractères : premièrement, unification profonde des fonctions de l'âme, grâce à quoi celle-ci semble s'exprimer toute entière en un seul acte ; deuxièmement, passivité de l'âme, qui consiste en ce que celle-ci apparemment n'agit pas, mais se contente de recevoir ; troisièmement, union immédiate à Dieu ; quatrièmement, fusion apparente de l'âme avec Dieu, d'après laquelle l'âme serait Dieu et Dieu l'âme. M. Von Hügel étudie ces quatre caractères (1).

Y a-t-il d'abord, dans l'état de quiétude, unification absolue des fonctions de l'âme, ou, autrement dit, simplicité par appauvrissement progressif ? Y a-t-il ensuite passivité complète, c'est-à-dire simple « réceptivité » de l'âme ? Ces deux questions se tiennent et les réponses diverses qui y furent faites ont donné lieu à un double courant dans l'histoire du mysticisme. « L'un tend à exagérer le sens et la réalité de la simple réceptivité de l'âme... au point d'ignorer ou même de nier pratiquement le fait indéniable, que cette réceptivité même est inévitablement un acte de l'âme. Les termes employés alors sont ceux de « Passivité », » Fixité », « Unité ». L'autre soutient que la grâce ni ne détruit, ni ne viole, ni ne supplante la nature, soit entièrement, soit en partie ; elle l'excite seulement, la purifie et la perfectionne, de sorte que chaque influx divin est toujours aussi un stimulant de tout le bien et de toute l'énergie véritable déjà présente, bien que d'une façon latente, dans l'âme. Les termes employés sont alors ceux d'Action », « de Progrès », « d'Harmonie »...

Il est évident que l'on ne peut justifier le premier courant, dont la conception se trouve erronée par suite d'une insuffisance d'analyse. En effet, à la suite d'une absorption mystique, où l'âme jouissait d'un délicieux repos, les par-

(1) Von Hügel, Ch. XI, t. II, p. 129. — Ch. XIV, t. II, p. 309.

tisans de cette conception ont cru tout naturellement que le sujet n'avait pas agi du tout. Comment autrement se sentir reposé ? Or, au contraire, n'est-ce pas justement la plénitude d'action qui a reposé l'âme en l'épanouissant? — D'autre part, comme l'état mystique entraîne fréquemment une diminution d'activité dans les fonctions physiologiques, ils ont conclu à la simplification spirituelle ». Là encore ils se sont trompés. La diminution d'activité physiologique n'est-elle pas le résultat ou la condition d'une profonde activité psychologique ?

Mais ils ont commis deux plus graves erreurs, l'une psychologique, l'autre théologique. Ils ont cru que l'unité psychologique consistait dans un seul acte « matériellement et littéralement seul », plutôt que de la voir, comme ils auraient dû, dans une synthèse d'énergies multiples et variées. L'erreur théologique soutenait qu'il était plus digne de Dieu de travailler seul dans l'âme vide, « in vacuo », comme si la façon d'agir de Dieu n'avait pas toujours prouvé le contraire.

Ajoutons que cette conception entrainait avec elle de puissantes aberrations. M. Von Hügel en signale quatre : « la négligence ou même le mépris de la prière vocale et des éléments historiques et liturgiques de la religion — la négligence, le mépris ou la peur des occupations non directement religieuses — la négligence ou le mépris de la moralité — enfin, une sorte de fanatisme, que Marguerite Peters représente bien.

Et alors il ne faut pas s'étonner que ce quiétisme, au sens littéral du mot, qui allait jusqu'à refuser toute activité à l'âme, fut condamné par Rome. La condamnation portée contre Michel de Molinos parut le 28 août 1687 (1).

C'est donc la seconde conception que Catherine et les grands mystiques catholiques ont soutenue. L'état de quiétude ne supprime pas toute activité de l'âme et ne mène pas au mépris des manifestations extérieures de la religion.

(1) M. Von Hügel expose très nettement l'histoire de cette condamnation. T. II, p. 140-146.

Autrement dit et pour reprendre une expression chère à M. Von Hügel, toute vie spirituelle doit viser à l'« unité dans la multiplicité » et offrir à l'action de Dieu une réelle personnalité.

***

A la question du quiétisme l'on unit d'ordinaire celle du pur amour. Les deux questions, en effet, tout en se distinguant l'une de l'autre, se tiennent pourtant l'une l'autre, puisque le quiétisme réduisait les actes de l'âme à l'acte le plus parfait du pur amour. Sur ce terrain, la lutte fut vive au XVIIe entre Bossuet et Fénelon. M. Von Hügel ne fait pas l'histoire de cette controverse, mais il en extrait trois points importants qu'il examine soigneusement : la nature spécifique du pur amour, les actes simples de pur amour, l'état de pur amour.

Sur la nature spécifique du pur amour, M. Von Hügel suit l'enseignement de saint Thomas. Et celui-ci nous dit qu'il y a deux sortes d'amour : « l'un parfait qui fait aimer la personne pour elle-même, l'autre imparfait qui fait aimer la personne pour quelque bien » (1). La charité, autrement dit, le véritable amour de Dieu consiste donc à aimer Dieu pour Lui et non pour le bien qui en peut résulter pour nous.

Mais est-il possible de n'agir que par charité ? sans autre sentiment que le sentiment d'amour de Dieu ? Autrement dit, à côté d'actes de foi, d'espérance, de crainte, peut-il exister des actes simples de pur amour ? Nulle part saint Thomas n'enseigne le contraire, mais il enseigne aussi qu'un acte de charité peut tenir à d'autres vertus et contenir d'autres sentiments (2).

Et finalement, M. Von Hügel est amené à parler de l'état du pur amour. Un tel état peut-il exister ? La lecture des Pères semble bien conduire à l'affirmative. Clément d'Alexandrie divise en deux catégories les âmes fidèles : la ca-

(1) Sum. Theol., II, quæst. 17, art. 8.
(2) Sum. Theol., III, quæst. 85, art. 2, ad. 1.

tégorie des *esclaves* et celle des *enfants*. Saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse distinguent les *enfants* des *mercenaires* et des *esclaves*. « Nous obéissons à Dieu par crainte du châtiment et dans ce cas nous ressemblons à des esclaves ; ou nous observons les commandements par intérêt et en vue de la récompense à venir, ainsi nous ressemblons à des mercenaires ; ou finalement, c'est par amour pour Dieu, notre législateur, que nous obéissons et ainsi nous imitons l'affection des enfants vis-à-vis de leurs parents » (1). Mais toutefois l'analyse psychologique exige et l'Eglise demande que ces trois classes ne soient pas aussi nettement séparées. « Car non seulement il n'y a pas et ne peut pas y avoir, sur terre au moins, d'état d'âme constitué par un acte unique et immuable ; mais il n'y a pas non plus d'état d'âme, composé seulement d'actes simples de pur amour ; ni même, composé d'actes surnaturels variés, mais tous commandés par la charité ; ni enfin, composé d'actes surnaturels simples et complexes, ceux-ci tous dominés par la charité. L'état « d'acte unique » est une chimère ; l'état d'actes simples de pur amour entraînerait à la négligence d'innombrables vertus et devoirs. Quant aux deux derniers états, ils sont grandement désirables, mais ce serait du fanatisme de penser que nous pouvons complètement les posséder ici-bas » (2). L'état de pur amour n'exclue pas des sentiments de désir et de crainte ; il admet des actes naturels et surnaturels ; il exige seulement que tout cet ensemble ait pour suprême et ultime motif, pénétrant et unifiant tous les autres, le motif de l'amour de Dieu.

De là il suit que le critérium de notre perfection chrétienne ne doit pas être cherché dans le degré plus ou moins grand de notre détachement effectif des choses d'ici-bas, mais dans notre liberté d'esprit vis-à-vis d'elles et la façon dont nous les subordonnons à Dieu pour le motif de l'amour.

(1) Saint Basile, Proemium in Req., Fus. Tract., n. 3, vol. II, p. 329.
(2) Von Hügel, t. II, p. 166-167.

C'est alors que la question se pose de savoir quelle forme de prière convient à l'état de pur amour. M. Von Hügel donne la doctrine de l'Eglise catholique. Il distingue la *méditation* de la *contemplation*, et s'il admet avec tous les grands mystiques que l'on peut arriver à une très haute perfection sans la contemplation, il soutient aussi que la méditation la plus discursive renferme un commencement de contemplation (1). De là il est conduit tout naturellement à préciser les relations du « *Quiétisme* » avec le « *Pur amour* ».

Et ainsi se trouvent marquées les tendances caractéristiques de l'âme mystique. Mais chez M. Von Hügel, ces tendances sont étudiées avec un sens des nuances et une finesse d'analyse que ne saurait rendre la sèche étude que nous en donnons. Il marque en outre d'une façon très précise les excès et les erreurs pour se tenir constamment dans la saine doctrine catholique.

Signalons aussi le long chapitre, consacré par M. Von Hügel aux problèmes de l'autre vie, dans lequel il montre avec une grande clarté l'originalité des conceptions de Catherine, en les comparant aux thèses ou tentatives de l'eschatologie chrétienne et non chrétienne. Les croyances des Chinois, des Bouddhistes, des Grecs ont été minutieusement étudiées par lui et comparées à la conception judeo-chrétienne. C'est un véritable traité d'eschatologie que ce chapitre (2).

V

LE MYSTICISME ET LES DERNIERS PROBLÈMES QU'IL SOULÈVE

Les positions religieuses prises par Catherine et d'une façon générale par tous les mystiques chrétiens soulèvent des questions ultimes, à l'étude desquelles M. Von Hügel se livre courageusement. Ces questions se ramènent à qua-

(1) Von Hügel, t. II, p. 172-173.
(2) Von Hügel, t. II, Ch. XII, p. 182-258.

tre : le mysticisme dans ses rapports avec la moralité, la philosophie et la religion ; le mysticisme et les limites de la connaissance humaine ; le mysticisme et le problème du mal ; le mysticisme et le panthéisme.

*
**

La plupart de nos contemporains ne veulent voir dans la Religion que le côté moral. S'attacher au reste ! Superstition et fanatisme ! Kant représente excellemment cette tendance. Il la résume ainsi : « La Religion n'est, au point de vue subjectif, que la connaissance de tous nos devoirs comme autant de commandements divins... Se croire justifié devant Dieu par des actes de religion, c'est de la superstition et se croire en relation avec Dieu, c'est du fanatisme... Sentir la présence immédiate de l'Etre suprême et distinguer ce sentiment de tous les autres même moraux impliquerait une capacité d'intention, à laquelle ne correspond aucun organe dans la nature humaine » (1).

Ces affirmations si claires mais trop simples de Kant ne devaient pas tarder à être réfutées par ceux-mêmes qui avaient hérité de lui le sens de l'histoire et de la psychologie. C'est ainsi que le professeur Windelband, philosophe pénétrant et pénétrant historien de la philosophie, écrit : « La Religion actuelle, dans sa réalité complète, appartient à toutes les sphères de la vie et cependant les transcende toutes, comme quelque chose « sui generis ». Elle est d'abord une vie intérieure...; elle est aussi une vie extérieure et non seulement individuelle, mais sociale. Enfin, elle transcende l'expérience purement terrestre, pour être une vie en Dieu et avec Dieu, une vie métaphysique » (2).

La conception Kantienne de la religion ne pouvait suffire, aussi fut-elle modifiée par ceux-mêmes qui en accep-

(1) Religion inerhald der grenzen der blossen Vernunft... ed. 1868, vol. VI, p. 252-274 (cité par Von Hügel, t. II, p. 260).

(2) Das Heilige in Prâludien, 1903, p. 356. — Cité par Von Hügel, t. II, p. 262.

taient les principes, Ritsch et ses disciples. Et pourtant Kant a-t-il complètement tort et la métaphysique n'est-elle pas hors de notre portée ? M. Von Hügel fait alors une excellente critique du positivisme. Il montre qu'il n'est pas possible à l'esprit humain de s'en tenir à l' «immédiatement expérimenté » ; que la connaissance logique excède l'expérience à chaque pas ; que l'intelligence du vrai suppose chez l'homme des dispositions de cœur et de volonté ; qu'il faut pour obtenir la moindre certitude se donner tout entier ; qu'en un mot le positivisme a tort de mettre une opposition si absolue entre le sujet et l'objet.

Mais surtout et enfin, ce que le positivisme ne devrait pas oublier, c'est la valeur toute spéciale de l'expérience du « moi », la seule qui nous soit immédiatement accessible. Tandis, en effet, que nous trouvons de grandes difficultés à pénétrer la vie des autres êtres, « nous avons de notre esprit une expérience directe et une connaissance quasi adéquate ». Or, que nous apprend cette expérience ? Elle nous apprend qu'il existe en chacun de nous un sentiment profond d'inquiétude et d'inassouvissement en présence du fini qui nous entoure et que ce sentiment ne trouve pas satisfaction parmi les choses d'ici-bas. L'esprit humain a soif d'Infini. L'Infini seul peut le satisfaire. Et alors M. Von Hügel en appelle au témoignage des âmes les plus diverses. « Avec Platon et Plotin, Clément d'Alexandrie et saint Augustin, saint Bernard, le cardinal Newman, le professeur Maurice Blondel et Henri Bergson, Siegmart, Eucken, Troeltsch et Tiele, Igino Petrone et Edward Caird dans le présent ; avec l'assentiment explicite de tous les grands mystiques de tous les âges et de tous les pays et l'instinct implicite, l'assentiment au moins partiel et pratique de toute âme humaine saine et développée, nous avons donc à postuler ici, non seulement un raisonnement intellectuel sur les données du fini qui résulterait, en un sens, de l'Infini si actif ; ni même une simple catégorie mentale de l'Infini, qui, évoquée dans l'homme avec et par l'appréhension du fini, provoquerait un effet si puissant, si violent d'inassou-

vissement en face des autres catégories ; mais la présence ontologique de la pénétration active de l'Esprit infini dans l'intime de l'esprit humain » (1). Et c'est cette présence de l'Infini qui produirait en l'homme à l'occasion du fini le sentiment profond de désappointement et de contraste que l'on trouve en chacun.

Est-ce à dire que l'appréhension mystique exige une faculté spéciale et que le sens de l'Infini constitue un mode complet de connaissance ? Non, mais M. Von Hügel affirme qu'il y a dans toute âme « quelque expérience au moins implicite, au moins légère, au moins intermittente de l'Infini » ; de même, d'ailleurs, que l'âme la plus exclusivement mystique « dépend toujours de ses contacts passés et présents avec le contingent, le temporel et le spatial. « Le mysticisme « n'est pas tout dans quelques âmes, mais quelque chose dans toute âme. D'où M. Von Hügel distingue soigneusement le vrai mysticisme du « pur mysticisme ».

Ainsi les limites de la connaissance posées si arbitrairement et si étroitement par le positivisme se trouvent infiniment dépassées et avec juste raison par le mysticisme.

***

Mais n'y a-t-il pas entre l'Infini et le fini, le Parfait et l'imparfait une opposition absolue ? Cette question pose le problème du Mal. Comment donc ce problème a-t-il été envisagé par les mystiques ?

En face du mal physique, l'attitude du mystique est franchement optimiste. Non que, pour lui, la souffrance sanctifie nécessairement et automatiquement qui l'éprouve, mais elle est la condition ordinaire et l'occasion providentielle du progrès spirituel. Quant au mal en général, le mystique tend à lui dénier tout caractère positif, sans aller toutefois jusqu'aux limites de la théorie néo-platonicienne. Si Catherine, par exemple, définit par la privation de l'amour l'âme possédée de l'esprit mauvais, elle trouve

(1) Von Hügel, t. II, p. 282.

aussi qu'il y a dans cette âme un pouvoir mauvais de résistance et d'activité. L'expérience chrétienne a complété la théorie néo-platonicienne et concilié dans un juste équilibre le caractère négatif du mal avec l'active puissance de perversion qui agit en nos âmes. Est-il possible de nier le combat que le pur amour, la charité doit soutenir chaque jour contre l'amour impur, la concupiscence ? L' « agape » (*agapé*) doit lutter contre l'eros (*erôs*). Les mystiques ont parfaitement décrit ce combat et marqué les relations diverses de deux tendances adverses ; mais leur originalité réside surtout, semble-t-il, dans la confiance inébranlable qu'ils montrent en la victoire définitive de la charité et du bien. S'ils savent, en effet, que l'homme a tombé par la faute d'Adam, ils savent aussi qu'il a été racheté par le sacrifice de Jésus. L'Incarnation du Verbe rend croyable l'amour de Dieu. L'homme peut s'unir à Lui !

⁂

Le mystique tend à réaliser cette union le plus intimement possible. Or, jusqu'où va cette union ? Respecte-t-elle la personnalité divine et humaine ? Le mysticisme ne se confond-il pas avec le panthéisme ?

M. Von Hügel après avoir interrogé les grands philosophes et les principaux mystiques sur les relations qui existent entre le général et le particulier, Dieu et les êtres individuels, Dieu et l'âme humaine, oppose nettement et clairement mysticisme et panthéisme. Certes, qu'il y ait des points de ressemblance entre le mysticisme et le panthéisme, cela est incontestable. L'un et l'autre aspirent à l'unité ; l'un et l'autre insistent sur la perte du « moi », la mort du « moi » ; l'un et l'autre enfin tendent à quitter le successif et le temporel, pour s'absorber dans la simultanéité et l'éternité de Dieu. De là ces expressions, ces images, ces formules qui sentent le panthéisme et se rencontrent chez les représentants les plus authentiques du mysticisme chrétien. Et pourtant quelle différence entre un mys-

tique chrétien et un Spinoza ! Spinoza conçoit Dieu comme principe immanent de l'univers et, plus exactement peut-être, l'univers comme immanent en Dieu. Pour lui, le monde n'est rien en dehors de Dieu, Dieu rien en dehors de sa réalisation dans le monde. Pour un chrétien, au contraire, Dieu est transcendant au monde ; le Très-Haut se suffit à Lui-même et toutefois Il est le principe de tout ; pas de vie qui ne vienne de Lui. Ainsi, par son affirmation de la transcendance divine, le mysticisme diffère totalement du panthéisme. Est-ce à dire qu'il ne faille pas admettre l'immanence ? Non, transcendance et immanence, ce sont deux caractères que tous les mystiques chrétiens ont admis et qu'ils ont parfaitement mis en lumière. M. Von Hügel a montré comment Catherine de Gênes les maintenait l'un et l'autre. En effet, « ni la spéculation, ni le sentiment ne se trouvent satisfaits d'une pure transcendance de Dieu et c'est pourquoi tout l'effort du mysticisme tend, sans abolir sa transcendance, à embrasser et à expérimenter Dieu au plus profond de l'âme, c'est-à-dire à insister d'une façon ou d'une autre sur l'immanence divine » (1). Cette parole de Schwab résume très bien l'enseignement des mystiques chrétiens et saint Thomas d'Aquin ne pense pas autrement quand il écrit : « Dieu est au-dessus de toutes choses par l'excellence de sa nature et cependant il est intimement présent en toutes choses comme cause de leur être » (2).

*
**

Ainsi, il existe en tout homme une touche de l'Infini. L'Esprit divin éveille en toute âme une perception confuse de l'Eternel. C'est ce commerce mystérieux de l'Esprit à l'esprit qui constitue l'élément mystique. Est-ce à dire que cet élément soit également répandu dans l'humanité ? Non,

(1) R. Schwab, Johannes Gerson, 1858, p. 361-362, cité par V. H., t. II, p. 325.

(2) Saint Thomas, Sum. Theol. I, quæst. 8, art. 2. Cité par V. H., t. II, p. 337.

certes, et dans le monde des âmes il y a une grande variété. Tandis que dans les unes l'expérience mystique prédomine, dans d'autres c'est l'attachement aux institutions ou encore la tendance intellectualiste qui prend le dessus.

M. Von Hügel revient alors à son point de départ, en montrant que le mysticisme n'exclue ni l'ascétisme, ni la religion extérieure, ni l'esprit scientifique. Ce sont là les divers éléments de la religion qui correspondent aux principales forces de l'âme. A l'imagination et à la mémoire correspond un élément sensible qui se trouve exprimé dans les rites et les faits historiques de la religion ; à la raison correspond un élément rationnel qui donne lieu à la philosophie religieuse et à la théologie ; enfin, à la volonté et au cœur correspond un élément intuitif et émotif, l'élément mystique.

Ces trois éléments sont tous trois absolument nécessaires et la prédominance de l'un ne doit jamais aller jusqu'à l'exclusion des autres. La religion consiste dans l'existence simultanée et harmonieusement équilibrée de ces trois tendances. C'est ce que M. Von Hügel a parfaitement établi en montrant toute la valeur de l'élément mystique.

L'ouvrage de M. Von Hügel si compact, si riche, si documenté mériterait plus qu'une étude. Il réclame une traduction en langue française, car c'est une psychologie profonde et minutieuse du mysticisme qu'il contient. Dans cet ouvrage, M. Von Hügel a définitivement montré que le mysticisme n'était pas une tare, mais une communication très intime de l'âme avec Dieu et que les mystiques, bien loin d'être des malades comptaient parmi les âmes les plus hautement religieuses et parmi les plus grands bienfaiteurs qui soient. Hardis voyageurs des régions de l'au-delà, ils témoignent sans cesse de la présence amicale de Dieu dans l'humanité.

H. Getton.

Issoudun.

UN NOUVEAU
CONCEPTUALISME

L'une des caractéristiques de la philosophie moderne, depuis Kant, c'est son souci de marquer l'équation personnelle du savant, ou plutôt l'inévitable apport humain dans l'élaboration des sciences. Elle continue Descartes, puisqu'elle met sa confiance dans la clarté des déductions, dans l'explication mécanique du monde physique ; mais elle est aussi en pleine réaction contre lui, puisqu'elle dénonce le caractère artificiel du procédé. De Boutroux à M. Bergson et à H. Poincaré, on signale une antinomie entre la nature et la pensée scientifique : l'une supposant diversité et nouveauté et l'autre régularité, identité, fixité. Par sa thèse : *Identité et Réalité* (1907), M. Emile Meyerson fait partie de cette chaîne de penseurs. Nous éprouvons l'impérieux besoin, non pas seulement de constater des faits et leurs lois, ou de les utiliser, mais de les *expliquer*. Or notre type général d'explication consiste à identifier les êtres les plus dissemblables, comme la baleine et la chauve-souris, le cœur et la pompe, à identifier au fond le nouveau à l'ancien, comme le composé à ses éléments et l'oiseau au reptile : on ne saurait plus étrangement se tromper ; la Réalité se rebelle contre l'esprit, elle est irréductible à la science qui ne l'atteint qu'en la dénaturant.

C'est la même théorie qu'il reprend avec une étonnante puissance dialectique et une rare connaissance de l'histoire des doctrines physiques et chimiques (1). L'esprit

(1) *De l'explication dans les sciences*, 2 vol. in-8°, Payot, 1921.

lutte contre la nature, immuablement opaque à ses procédés ; or il la déforme pour la rendre pensable. D'abord toutes les qualités comme : le poids, la saveur, la couleur, etc., etc., que nous attribuons aux choses ne sont en vérité que d'abusives dénominations psychologiques. Mais il y a plus. L'unique procédé qui rende claire à l'esprit la diversité des êtres et des faits comme leur devenir : c'est de les imaginer comme composés d'éléments étendus, d'atomes géométriques dont l'architecture varie incessamment, sans que rien ne change au fond. Parménide avait deviné l'invincible tendance de la raison : nier la diversité et le devenir ; car c'est bien là l'exorbitante prétention de la science. Cependant elle n'est pas absolument artificielle et arbitraire, puisqu'elle réussit, puisque dans une large mesure, grâce à elle, nous rejoignons la nature et lui commandons. Il est donc en elle, reconnaît l'auteur, comme une logique qui n'est pas tout à fait étrangère à la nôtre. Nos lois représentent des moyennes, des schèmes rigides de ce qui en réalité est souplesse et nouveauté incessante.

Malgré cette concession, M. Meyerson accumule les antinomies entre la Raison créatrice de concepts et la Réalité. Celle-ci reste-t-elle définitivement l'inconnaissable, l'abîme insondable qui dérobe sa face toujours inexorable ? Rien dans l'ouvrage ne marque vers quelle conception dogmatique il tend. Cependant il ne serait pas étonnant qu'un leibnitzianisme repensé à la mode bergsonienne représente les linéaments probables d'une « construction » que le lecteur attend vainement ; car cet ouvrage n'est, comme son aîné, qu'une critique de la science et une sorte de prolégomène à toute métaphysique future.

S'il était permis, comme pour illustrer la thèse, de la ramener à ses sources, elle semble procéder surtout de M. Boutroux. Lui aussi, s'est attaché à prouver que les sciences sont des inventions de l'esprit pour tourner mille difficultés qui proviennent de la diversité sans fin de la nature, un compromis pour saisir l'insaisissable. On peut démontrer, par l'analyse des différentes disciplines savantes que leur rigueur logique, leur nécessité mécanique est notre manière à nous de penser ; cependant si nos lois traduisent mal la réalité, elles ne sont pas des conventions arbitraires. M. Meyerson arrive plus vite au fond du débat. La nécessité mécanique qui *paraît* dans la nature, c'est nous qui l'y mettons, en vertu d'une disposition intellectuelle foncière qui domine tout travail scientifique : *l'identification spatiale.* Voilà la catégorie fondamentale,

qui offre d'ailleurs bien des modalités, que nous imposerions aux choses. Pour comprendre la vie psychologique et son devenir, avait écrit M. Bergson, nous l'imaginons dans l'espace, croissant en grandeur ou se répétant pour être nombrée ; pour rendre claire la nature à nos yeux, nous suivons les mêmes errements : nous n'y voyons que des atomes étendus interchangeables. « L'intelligence se représente le devenir comme une série *d'états*, dont chacun est homogène avec lui-même et par conséquent ne change pas... L'intelligence a pour fonction essentielle de lier le même au même..., substitution du temps longueur au temps invention (1) ».

Arthur Hannequin, en 1897, accusait déjà de contradiction les savants qui ramènent la diversité des choses à la quantité homogène mais claire (2). La physique cherche à reconstruire le monde par déduction, en partant d'un principe général, écrit M. Bouasse (3). Illusion naturelle, repartit M. Léon Brunschwicg, car notre esprit ne peut déduire le monde *à priori* ; celui-ci s'oppose à nous et nous fait échec (4) ; force nous est de nous accommoder à lui comme à une donnée première impénétrable. *Pourquoi* telle densité du fer ?? telle température pour la fusion du plomb ?? D'ailleurs, prétendre que l'univers est contenu dans quelque axiome général duquel on pourrait le tirer par déduction serait nier la variété des êtres et leur changement. A ses diverses étapes la pensée mathématique déductive représente donc un effort de l'esprit pour *substituer ingénieusement ses procédés aux choses*. Ici encore, même tendance agnostique qui laisse irritée la curiosité ; on ne nous dit pas pourquoi la nature offre prise à des lois mécaniques, on paraît laisser la porte ouverte à l'intuition.

Voilà en quelque sorte l'atmosphère intellectuelle au sein de laquelle M. Meyerson a écrit ses ouvrages. Loin d'être un décalque des choses sur notre esprit, comme le prétendaient les positivistes, la science paraît au contraire une construction, un système de concepts qui obéit aux lois fondamentales de l'intelligence, un compromis entre celle-ci et nos sensations pour comprendre le monde et en ex-

(1) *L'évolution créatrice*, pp. 177, 218, 370, 206 ; 1909.
(2) *Essai critique sur l'hypothèse des atomes.*
(3) *De la méthode dans les sciences* ; 1re série, p. 124 ; 1910.
(4) *La modalité du jugement*, p. 98, 102 ; 1897. — *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 569 ; 1907.

ploiter les forces. Dans la thèse de 1907, l'auteur s'appliquait à démontrer « par une analyse des théories scientifiques, que notre conception du rôle de ce principe (d'identification) offrait bien la clé expliquant aussi bien l'état actuel de la science que son évolution dans le temps », c'était une marche *a posteriori*. L'ouvrage récent est plus systématique. Le secret désir de la raison serait de *déduire* complètement l'univers : tous les efforts des savants et des philosophes procéderaient de cette tendance. Quel délire si l'on pouvait, comme le croyait Hegel, saisir le processus nécessaire que suit le monde et le dérouler, un peu comme si l'on assistait à la genèse de la création ! C'est un idéal que peu ont cru atteindre, mais que chacun cherche et auquel tous les systèmes scientifiques paraissent s'attacher. Ils ramènent la nature à un enveloppement et à un développement, à une justaposition dans l'espace imaginable, et cherchent de quelle loi mentale suprême on pourrait la déduire selon ce procédé. Cohérence avec soi-même, incohérence avec la nature : telle serait la méthode générale inévitable parce que l'univers n'est pas rationnel.

Cet aveu d'impuissance et d'agnosticisme est franc et net. Il ne s'agit plus, comme le fait M. Rougier, d'instruire le procès de la raison parce qu'elle varie avec les expériences sociales ou des conventions commodes qui n'expriment jamais qu'un état de fait, mais d'analyser sa structure universelle, pour en marquer le caractère systématique et tout relatif irrémédiablement.

Avouons que le sens du mystère est une des conditions fondamentales du savoir. Mais ce qui dans l'univers est au-dessus de notre raison discursive et de ses usages qui reviennent à tirer des images des concepts abstraits et généraux — n'est pas pour cela irrationnel. La réalité est plus riche que l'idée, mais celle-ci ne la trahit point ; au contraire elle en retient les traits essentiels et permanents. Il ne faudrait pas traduire : *adæquatio rei et intellectus* par connaissance épuisante, comme l'auteur le fait : (II, p. 264). Supposons atteint le rêve empiriste : voici la photographie intégrale de chaque être en ses souples démarches ; restent pourtant les côtés par où il reste lui-même en sa continuité : son essence ou sa substance et celui qui le rapproche de ses congénères. Distinguer, comparer, classer, n'est pas nécessairement arbitraire.

L'ultime fond des choses existantes, les propriétés fondamentales des natures, nous échappent définitivement ; il convient de les prendre comme des données premières.

Mais ceci admis, bien des faits restent explicables et la science satisfait un peu plus chaque jour ses désirs de déduction. Il paraît abusif également de réduire tous les systèmes de traduction du monde en langage humain au mécanisme géométrique. Depuis Descartes surtout, nous prétendons tout visualiser, imaginer : ce n'est pas là toute la raison certes, ce n'en est que la fonction mathématique, au fond séduite par un secret matérialisme d'attitude. Pas plus que la diversité des êtres, le devenir n'est imaginable; si l'on s'obstine à le croire, il n'est pas étonnant qu'on aboutisse à l'unité et à l'immobilité de Parménide. Tout changement est conditionné dans le monde physique par un déplacement spatial, mais il reste autre chose. Quoi qu'en pense l'auteur (I, p. 133), l'enchaînement des causes et des effets n'est pas synonyme d'uniformité chez Aristote ; peut-être, au contraire, eût-il trouvé une solution aux antinomies du mécanisme en approfondissant la théorie de l'acte et de la puissance du Stagyrite.

Après cet exposé général et ces réserves qui font déjà pressentir toute une critique de reconstruction, il est possible d'aborder le détail de la doctrine.

*
**

Le positivisme est en opposition avec l'esprit général des savants, qui, parfois malgré eux, est tout saturé de métaphysique. S'il était conséquent avec lui-même, le positivisme ne devrait voir dans la science que des sensations généralisées, des images mentales et leurs rapports. Mais que celle-ci est loin de nos données immédiates de conscience ! Le cercle, le soufre, la calorie sont des concepts *construits ;* de même les lois que l'on ne vérifie jamais qu'approximativement. Des analyses plus profondes substituent fréquemment des éléments nouveaux aux anciens : preuve qu'ils sont notre œuvre. Nous transformons le donné pour le penser, en genres, espèces, atomes, combinaisons, etc., que nous croyons indépendants de notre conscience : *la science est ontologique.*

Comte entend limiter la curiosité à la connaissance du *comment,* c'est-à-dire des lois, et encore en gros et sans raffiner, pour stabiliser plus vite le *credo* social ; mais toute l'histoire des sciences proteste : celles-ci recherchent le *pourquoi,* le *propter quid,* elle se couronnent de théories desquelles on peut déduire les lois. La dilatation n'est expli-

quée, par exemple, que si l'on conçoit entre les particules des corps des intervalles qui grandissent. Comte lui-même insiste sur la *fonction* en biologie parce qu'elle repose l'esprit. Or toute explication d'un fait revient à saisir sa dépendance de sa cause nécessaire et suffisante, comme sa conséquence clairement comprise et déduite logiquement. Ainsi Cuvier notait les rapports entre griffes, dents, muscles très agiles et carnivores.

Nous disons que l'oxygène a de l'affinité pour le soufre *pour* expliquer la combustibilité de celui-ci. Chose étonnante ! nous sommes à la recherche de la cause, même quand elle décourage nos recherches : tant est puissant notre besoin de comprendre. Quel rapport clair y a-t-il entre ruminant et pied fendu ?... Finalement on recourt au choc pour expliquer le mouvement transitif, mais on ne devine pas pourquoi le second mouvement suit le premier. Si l'on abandonne une théorie, c'est pour lui en opposer une autre ; et la tendance générale consiste à tirer l'effet de la cause comme un développement spatial : d'où le succès du cartésianisme. Le monde est rationnel : voilà le postulat de toute recherche. Quand cette rationnalité n'apparaît pas, on n'accuse que la trop grande complexité de la nature. Souvent les lois sont tributaires des théories d'abord, c'est-à-dire du souci de pouvoir comprendre et déduire : telle la théorie électronique qui est en train de modifier la physique classique. C'est ainsi que *pour* déchiffrer le monde, Aristote l'a réparti en classes qui s'emboîtent et rendent possible le syllogisme, et Descartes y a substitué des relations claires de grandeur.

La diversité des êtres et leurs changements incessants nous déroutent : qu'il est tentant de n'y voir que des modifications de place ! Les corps se réduisent à 70 types environ (et ceux-ci à un type unique), dont la configuration et le mouvement seuls diffèrent. Le devenir n'est plus qu'un déroulement dans lequel la situation nouvelle, négligeable au fond, se ramène à l'ancienne : *nous recherchons l'identité à travers le temps* ; au prix de ce tour de force nous comprenons ! Dans les théories énergétiques, l'énergie fait encore fonction d'un Protée, toujours le même sous des apparences diverses. Autrefois l'embryon était représenté comme un *homunculus* grandissant...

Et pourtant l'irrationnel s'impose à nous. Comment déduire la saveur, la couleur « du ballet des esprits » ? Qui rendra compte des poids atomiques et des propriétés spécifiques des éléments où se réfugie notre ignorance ? Si

tout est mécanique pourquoi vieillissons-nous ? pourquoi l'irréversibilité des phénomènes qui fait que l'enfant ne peut rentrer dans le sein de sa mère ?

En biologie, l'irrationnel : c'est la cause finale ; aussi n'est-elle tolérée que provisoirement ; peu à peu elle cède le pas aux causes mécaniques. L'énergie musculaire serait l'énergie alimentaire sous une autre forme ; la génération reviendrait au bourgeonnement et celui-ci à l'accroissement : l'individu ne serait qu'un complexus de mouvements avec ceux de son milieu (1). Un tissu mort se greffe sur un vivant ; les levures agissent chimiquement par des substances secrétées ; les anesthésiques transforment les lipoïdes. A 45 ans, Montaigne est atteint de la pierre, parce que son albumine semblable à celle de son père est placée en des conditions analogues : la mécanique envahit tout le domaine des causes finales.

Si l'impénétrabilité, l'élasticité et les propriétés spécifiques font encore figure de qualités occultes, du moins la chaleur est devenue la contagion d'un mouvement, la combinaison une architecture nouvelle des mêmes éléments, la feuille un déploiement du bourgeon, et les faits électriques des changements de position grâce à une différence de niveau. Revoici la métamathématique de Platon avec ses particules géométriques. Mais comment expliquer les divers caractères des individus par la pure variété de structure de l'albumine, ou simplement rendre clairs par des chocs les balancements isochrones du pendule ? ?

La science moderne a tenté cependant un biais : l'état de puissance ; ce seraient des mouvements moléculaires invisibles qui se retrouveraient dans les mouvements molaires et inversement. Le savant s'auto-suggestionne pour éviter la nouveauté absolue : l'état potentiel est le bouchetrou de l'identité ; la revoici dissimulée.

La méthode antinomique de la science éclate particulièrement dans la dialectique de Hégel et les critiques que lui adressa Schelling.

La logique de Hégel, toute concrète et dynamique, croit saisir en des idées-forces en tension le devenir profond de l'univers : c'est un panlogisme.

L'aimant qui joint deux pôles, l'Etat qui fait l'unité d'un peuple sont de même nature que le raisonnement qui soude deux idées par un moyen-terme. Le passage d'une

(1) E. Rabaud : *Eléments de biologie générale*, p. 27, 122 sq. ; 1920.

idée à son antithèse, puis à leur synthèse : voilà le secret du devenir et non les notions mathématiques et mécaniques d'ordre statique. Dans le détail, la matière résiste à l'idée, alors ses lois restent purement empiriques, inintelligibles ; mais dans ses grandes lignes, on peut *déduire* les phases du progrès passé et futur ; en gros, c'est à chaque instant une contradiction qui éclate pour retrouver une unité plus compréhensive et ainsi engendrer le monde.
Est-il vrai que le rationnel soit réel ? Le panmathématisme avec ses notations qui s'emboîtent et son espace homogène est acculé à l'immobilisme. Mais Hégel, à son tour ne rejoint-il pas le réel mouvant et divers par des tours de passe-passe. Schelling le lui reprocha et dénonça l'impossibilité de passer de l'idée pure à l'expérience et de déduire le monde. En vérité, Hégel oublie qu'après avoir beaucoup emprunté aux sciences expérimentales, il mue leurs données en termes à lui, capables de rentrer en son système. Logiquement, il eût dû aboutir à une fantasmagorie universelle s'élaborant en chacune de nos consciences identifiées à l'Absolu, à Brahma et son éternelle lanterne magique. Perpétuellement il se heurte au donné inexpliqué. Chose singulière, en effet, quelle contribution la philosophie de Hégel, qui croit saisir le rythme de l'univers, a-t-elle apporté aux sciences ?... Comment déduire les espèces chimiques, l'action transitive, ou par exemple le nombre des étamines de la fleur de marronnier ? Quand elle réussit, c'est que par une porte dérobée, elle a fait appel aux données expérimentales. De ce que nous saisissons la loi du carré, de la diagonale et du côté, comment déduire des carrés réels, divers d'étendue et de matière ? Tout jugement d'existence suppose donc à l'origine une synthèse, des expériences. Le *cogito, ergo, sum* invoque le témoignage intérieur sans s'y référer explicitement. Le pourquoi d'une foule de choses nous échape, l'esprit ne peut les déduire : ce sont des données qu'il doit subir, les plus profondes théories les supposent. Schelling s'empresse de le reconnaître, bien que, selon lui, l'Esprit universel anime la nature ; à la manière, il est vrai, d'un élan créateur, en partie irrationnel, comme la poésie.

C'est à cette impossibilité de déduire le monde tel qu'il s'offre à nous, à son irrationnel, que se sont heurtés Descartes, Kant, Hégel et Comte. Comment expliquer l'illusion des qualités secondes : saveur, couleur, etc. ? Comment avec les catégories et les lois mécaniques rejoindre les données de la chimie ? Kant n'a pu aboutir. Hégel, en

marge de la « dialectique », abandonne les lois « d'empirie ». Comte prétend ne chercher que le « comment », à la manière humaine. Aucun progrès n'est possible qu'en unissant l'expérience opaque à la raison. Si le panmathématisme des Cartésiens a fait avancer la science, c'est en n'oubliant pas de partir des faits comme de données nécessaires. Là où le péripatétisme réussit en ses déductions logiques, c'est qu'il a d'abord généralisé des observations. La science part d'intuitions et tend à les rendre intelligibles, mais elles restent impénétrables en leur fond. Un donné ontologique s'impose à nous : masse, poids, forces, vibrations rythmiques déterminées demeurent opaques. Ni le panmathématisme, ni l'énergétisme, ni le réalisme transcendental kantien ne soulèvent le voile. On excuse la résignation des croyants qui répondent : c'est ainsi parce que Dieu l'a voulu ainsi.

Malgré tout, cependant, nous prétendons reculer le mystère et tenter de l'annuler en ramenant le divers à l'identique. Nous épandons tous les corps dans l'espace homogène ; nous reconnaissons le même objet en celui qui a été vu différemment sous divers angles ; nous unifions les oiseaux, les mammifères, etc. A la permanence de la substance sous ses nouveaux accidents, on a substitué celle de la masse atomique et de l'énergie. Le principe d'inertie revient à celui de la permanence du mouvement. Telle est la structure de l'esprit, qu'il cherche à comprendre et pour cela à identifier à toutes les époques.

Trouver des analogies est la préoccupation du savant, car elles expliquent et permettent de déduire le monde. Les lois les plus générales des sciences ont été formulées sous l'empire de ce besoin fondamental. Toute expérience pour savoir suppose cette déduction implicite : si ceci est l'antécédent, tel conséquent va paraître. Le génie est tout plein de ces déductions spontanées qui vérifient des identités présupposées. Celles-ci ne répondent pas simplement à des commodités pratiques, à des attitudes utiles, comme le croit le pragmatisme, mais au désir de *comprendre*. Quelle utilité recueillons-nous à mettre les baleines et les chauves-souris parmi les mammifères ? à assimiler son, lumière, et électricité à des vibrations rythmiques ? Mais le savant voudrait tout expliquer et déduire sans arrêt...

Les trois grands principes de conservation de la vitesse, de la masse et de l'énergie, qui dominent toutes les sciences physiques, furent d'abord des *vues imposées par l'es-*

prit à la nature pour la concevoir et non des généralisations de constats. Des savants comme J. R. Mayer, Faraday, J. Tannery, Vhewell, des philosophes comme Vundt, Spencer, G. Milhaud et Spir en conviennent, chacun à sa manière. Le principe de Carnot, selon lequel tout tend à l'uniformité de mouvement, serait peut-être, lui aussi, une catégorie mentale imposée aux phénomènes. Que nous sommes loin du positivisme et de sa confiance dans l'expérience pure et simple ! La science serait un vaste conceptualisme construit pour nous permettre de comprendre.

Si pareille théorie agnostique de la science, car c'en est une à son tour, a pu émouvoir l'opinion ce n'est qu'à la faveur d'un demi-scepticisme trop largement répandu ; mais a-t-elle chance de durer ? Les grandes hypothèses des sciences, comme l'éther impondérable ou l'évolution sont des constructions en vue d'expliquer le différent par le semblable ; mais combien de lois vérifiées par l'expérience et le calcul restent indubitables ? Les progrès merveilleux des applications scientifiques à l'industrie rassurent notre confiance. Evidemment les lois et les calculs ne s'insèrent pas absolument dans le réel, parce que des croquis exacts, mais imparfaits, ou des moyennes, obtenues par abstraction, ne seront jamais adéquats à la variété des cas ; mais qu'y a-t-il en cela d'étonnant ? Voici une solution mathématique qui pourrait scandaliser : trois ouvriers produisent un travail de x, quinze ouvriers produiront 5 x ; or, en *fait*, il donneront plus ou moins, ou 5 x, et nul n'accusera la règle de trois de relativité, mais seulement ses données de rester approximatives. En bien des cas si les mathématiques ne rejoignent pas le réel, c'est que leurs éléments, sont des constructions de l'esprit. Ainsi en géométrie, l'espace est indéfiniment divisible, il ne paraît pas l'être dans la réalité physique ; mais l'espace représente ici deux éléments fort différents, l'un abstrait, l'autre réel.

***

Identifier pour comprendre est sans conteste un instinct primitif et universel des esprits. La pensée grecque si avisée, comme celle des « primitifs » si enfantine, comme la nôtre encore ramènent la diversité des êtres à leur identité foncière : voilà le scandale de l'épistémologie, la contradiction au cœur même de la connaissance. Et ce qui achève de nous étonner, c'est qu'une telle science expli-

que le monde au moins en partie et peut le rejoindre et s'y insérer ! Il est donc en lui à la fois de l'identique et du divers, du permanent et du changement ; notre esprit n'est pas simplement artifices et conventions : tel est le dernier mot du livre ; il paraît se clore sur une antithèse irréductible. Serions-nous voués à l'incohérence ? Il est à croire qu'elle provient d'une manière incorrecte de poser le problème, de confusions oubliées ou de postulats inconscients. Que tout ne soit pas intelligible pour nous, cela n'offre pas de quoi nous troubler, mais si l'intelligence est un procédé entaché de contradiction inévitable, « l'outil des outils » reste condamné !... Atteint de la maladie qu'il dénonce si vigoureusement, l'auteur n'a-t-il pas, comme les mécanistes, assimilé comprendre et imaginer ? A-t-il suffisamment prolongé sa station devant le problème des *universaux* que toutes les époques agitent à leur manière. Quelle théorie de l'abstraction et de la généralisation permettra d'affirmer l'objectivité du permanent dans le changement et de l'unité dans la diversité ? Comment, dans les êtres, dominer l'antithèse dénoncée et unir harmonieusement l'un et le multiple, la continuité et la nouveauté ? Voilà les faces principales de la question. Le système péripatético-thomiste paraît capable d'en fournir la clé.

La grande originalité de la pensée humaine, c'est la divination des analogies en partant de l'expérience. M. André Lalande réume ainsi nos procédés : 1° ce que nous croyons vrai s'impose à toute intelligence : *nous assimilons les esprits ;* 2° nous attribuons aux êtres des parentés et les rangeons par classes et embranchements : *nous assimilons les règnes organiques, puis inorganiques ;* 3° nous regardons comme objectives nos classifications : *nous assimilons le cosmos à l'esprit* (1).

Mais que deviennent les individus avec leurs particularités, les faits avec leurs déterminations, si l'on ne retient ainsi que les caractères communs et généraux ? « Individuum ineffabile », on ne peut le dénommer comme tel, écrivaient les anciens. S'ensuit-il qu'il soit irrationnel, fortuit, sans cause ? Notre procédé, qui consiste à abstraire les caractères communs et essentiels, n'épuise pas le réel, mais ce qu'il laisse se relie à un nombre si considérable d'antécédents que nous ne sommes pas capables de les

(1) *La Dissolution opposée à l'évolution dans les Sciences physiques et morales*, pp. 212-214 ; thèse 1899.

fixer ; l'intuition, d'ailleurs, supplée en certains cas au discours, sur lequel elle doit cependant s'appuyer pour y trouver clarté et distinction et ne pas s'évanouir dans la fugacité des impressions.

Parmi les individus et les faits n'y aurait-il que de l'indéfinissable, de l'autre et de l'autre totalement et sans fin. Laissons ce « pluralisme » à William James. Qui peut nier une réelle parenté de nature entre ces fleurs de pommier, ces chênes ou ces hommes ? La preuve, comme le répète souvent M. E. Meyerson, c'est que nos généralisations rejoignent le donné, sont utilisables. Mais l'essentiel et l'accidentel ne sont pas ici *juxtaposés ;* on ne saurait les *imaginer*. L'essentiel est en quelque sorte, une copie *immatérielle* des caractères communs, une *conception* de l'esprit, « proles mentis ». Il n'est pas un *extrait* des choses, mais un *abstrait*, c'est-à-dire un produit mental qui équivaut aux ressemblances. Celles-ci sont *pensées* par nous, tandis que l'animal se contente de les jouer et de les vivre. « Comme l'identité n'est pas une propriété juxtaposée aux autres caractères de l'objet ou de la qualité, écrit le P. Peillaube, aucune dissociation n'est capable de l'en séparer... L'abstraction n'extrait pas la ressemblance, elle la *produit*, elle la produit des objets semblables. (1) »

Deviner des rapports, les mettre en facteur commun si je puis dire, n'est donc pas un mensonge habile, tourner la difficulté de l'ineffable par une duperie commode. Ce qui est une illusion, c'est la méthode mécaniste qui ne verrait dans l'univers que des quantités et des déplacements dans l'espace, sous prétexte que ces éléments seuls sont clairement *imaginables*, donc *concevables*. Tout le postulat matérialiste est au fond de cette méthode. La matière est dynamisme et multiplicité spatiale, qualité et quantité, dans l'unité du sujet substantiel ; en ce sens on peut dire qu' « elle est lestée de géométrie ». Mais le mécanisme, qui au fond, nie la diversité et le devenir, M. Meyerson l'a parfaitement prouvé, n'est pas l'unique théorie de l'univers. Toute la tradition péripatéticienne, qui longtemps gouverna les esprits, s'y oppose. « M. Bergson, écrit M. Maritain avec humour, a pris pour cette belle créature qu'est l'intelligence humaine très faillible sans doute, mais faite pour le vrai, un avorton engendré par le sensualisme de la Renaissance et l'orgueil de la Réforme, élevé dans un ca-

(1) *Revue de Philosophie*, 1911, Sept-Oct., p. 273.

binet de physique par des mathématiciens, des philosophes et des médecins et déifié par Robespierre (1). »

En quel sens les propriétés naturelles des corps et les instincts des vivants sont-ils des irrationnels ? Qu'on le veuille ou non, il est en effet des données premières qu'on ne peut déduire, il faut les prendre comme les offre la nature : leur raison *propter quid* nous échappe. Pourquoi le poids atomique du mercure est-il 200 par rapport à celui de l'hydrogène ? Pourquoi la formule de l'eau H2O ? Pourquoi le cœur des vertébrés possède-t-il deux oreillettes et deux ventricules ? Nous pénétrons la raison de la définition de la circonférence ; mais en combien d'autres cas nous heurtons-nous à des données opaques ?

L'évolutionnisme prétend déduire les instincts de l'adaptation et de la concurrence vitale, cependant que de chaînons manquent à ses déductions. Aristote essaie de dériver l'univers de l'appétit de la perfection, pourtant la hiérarchie des « formes » reste une donnée à subir. Schopenhauer tente de déduire l'amour du vouloir-vivre du génie de l'espèce, néanmoins que d'obscurité déjà en ce premier fait !

Est-il juste d'appeler le supra-rationnel un *irrationnel* ? Le spiritualiste dit des lois de la nature, dont il ignore le pourquoi, qu'elles sont telles parce que Dieu les a voulues ainsi. Cette formule est ambiguë ; elle semble introduire en Dieu, je ne sais quel arbitraire, au lieu de sauvegarder simplement la liberté de son vouloir créateur.

Dans notre monde actuel et *restant absolument tel*, Dieu pourrait-il faire en sorte qu'un corps plongé ne subisse pas une pression de bas en haut proportionnelle au volume déplacé et à la densité du liquide ? Je ne le crois pas. Dans le cas extraordinaire du miracle, la puissance de Dieu intervient comme facteur, un peu *analogiquement* comme ma main maintient un bouchon de liège dans l'eau. Evidemment Dieu aurait pu créer des mondes fort différents du nôtre, puisque son essence infinie est imitable d'un nombre indéfini de manières, et Il a choisi le mode qu'Il a voulu librement. Mais ce mode est raisonnable. Qui connaitrait toutes les fins que Dieu s'est proposées pourrait déduire l'incarnat de la rose et la forme de ses feuilles vertes : ces détails se rattachent à des lois générales dont Il est le Proviseur, et s'ils varient c'est que ces lois sont nombreuses et se

(1) *Ibid.*, p. 516.

subordonnent. Une monstruosité pourrait être déduite si l'on possédait tous les éléments du problème. Accorder l'existence d'un irrationnel absolu, c'est accepter le hasard et faire de l'intelligence son produit. Croire à l'universelle rationalité revient à croire qu'une Raison suprême, infiniment supérieure à la nôtre, mais non pas contraire à la nôtre, et dont la nôtre participe, a le gouvernement du monde. C'est dans cette conviction que notre intelligence trouve sa dernière raison d'être et sa sécurité. Si l'on ne va pas jusque là, on est condamné à admettre des irrationnels, et ce qui revient au même, au fond, la *relativité de la raison*. Les extravagances de Platon, le premier théologien des universaux, ne doivent pas nous faire oublier qu'ils dépendent de l'Absolu.

La synthèse suprême qu'attend le travail critique de M. Meyerson ne saurait trouver son couronnement que dans *l'exemplarisme divin*. « Si les essences sont ce qu'elles sont, écrit le Père Lépidi, cela ne dépend pas, comme le prétendaient Descartes et Poiret, du simple vouloir de Dieu ; elles peuvent exister ou ne pas exister, mais, si elles existent, elles doivent être ce qu'elles sont : des copies de la participabilité, ou mieux de l'imitabilité de l'essence divine qui est immuable » (1).

Ce n'est pas arbitrairement que Dieu a attaché telles propriétés à telles natures, c'est parce que leur connexion est raisonnable. Dieu ne peut faire qu'un sujet soit capable de pensée qu'autant qu'il en fait un être spirituel. Le monde restant tel, Il ne pourrait attacher les propriétés du soufre à la nature du chlore. La question n'est pas oiseuse : c'est le caractère rationnel de l'univers qui la pose. Cependant s'Il ne peut aucunement modifier le rapport de la circonférence au diamètre ; sa Volonté peut hic et nunc modifier le cours des lois physico-naturelles par celui d'autres lois : l'ordre universel reste ainsi respecté.

Avec son désir de déduire l'univers de la connaissance adéquate des natures, M. Meyerson aspire tout bonnement au rôle de Cause première ; est-il surprenant que ce désir l'accable comme un poids trop lourd ? Ne nous essayons pas au rôle de l'ange, à plus forte raison, à celui de Dieu ! Lui seul, dans sa simple Intelligence déduit, dans l'intemporel, le nombre illimité des formes possibles de l'être ;

(1) *Opuscules philosophiques traduits de l'italien*, p. 251 ; Lethielleux, 1899.

et dans sa Volonté, Il déduit les histoires, le devenir entier du monde créé. « Deus non accipit scientiam a rebus ». Hégel prétendit à ce rôle souverain ; mais on sait le reste, parce qu'au contraire l'intellect humain s'éveille à la science, en discernant l'ordre dans l'expérience : *per ea quæ facta sunt...*

Concilier la diversité des êtres et leur essentielle parenté, leur incessante nouveauté malgré des répétitions régulières ou des lois, c'est tout le programme de la philosophie grecque. Plus simplement, n'est-ce pas celui de toute philosophie ? On ne peut s'arrêter à l'antinomie irritante que dénonce M. Meyerson. Récemment, M. Franck Granjean reprochait aussi à nos concepts de n'offrir prise à la déduction que par leur emboîtement qui proviendrait lui-même de *schèmes visuels* (1). Nos classifications, qui reviendraient à des images spatiales, à des moyennes stabilisées, masqueraient, par des artifices logiques, le jaillissement imprévisible des êtres et des faits.

La théorie aristotélicienne de la substance résout l'antinomie et apaise la pensée. Répétons encore que rien ne lui est plus incompatible que le postulat cartésien des modernes : tout ce qui n'est pas imaginable et mesurable n'est que qualité occulte ; pour échapper à l'emprise du mécanisme, il convient d'abord d'en renier le principe. On ne parvient à rendre clair le devenir qu'en le niant — Je frotte une allumette ; voici que des phénomènes se succèdent : combinaison chimique, chaleur, lumière, son, picottement éprouvé aux narines, éternuement, etc. Les conséquents ne sortent pas des antécédents comme d'une boîte ; ils ne sont pas des modalités différentes du simple mouvement : chacun d'eux est à la fois nouveau et continue l'ancien ; si je ne le puis déduire, c'est que la nature intime des choses me dépasse. Toute réalité matérielle contient consubstantiellement unies la quantité et la qualité, une multiplicité de parties ramenées à l'unité et orientées dans un sens que l'expérience constate par les affinités, les propriétés et les instincts.

En tout être créé, la nature est sa constitution même achevée par l'acte d'exister ; en toute nature étendue, la matière, en soi indifférente, est déterminée par la forme spécifique (qui la fait cuivre, pommier, ou oiseau) ; cette substance à son tour est déterminée à être tel ou tel indi-

(1) *La Raison et la Vue*, pp. 116, 117, 223 ; 1920.

vidu par la quantité ou disposition de ses parties ; enfin cette quantité elle-même joue en quelque sorte le rôle de substance à l'égard des autres accidents. Encore une fois, rien ne serait plus faux que de visualiser ces notions, d'imaginer des soudures ou des superpositions. Voici l'indéfini défilé des individus dans la même espèce : ce qui fait leur parenté, c'est la ressemblance des formes spécifiques ; ce qui explique leur différence, c'est que celles-ci sont en chacun autrement déterminées par leur matière affectée de telle quantité. Ce qui fait « l'autre » en ce rosier, c'est que sa bouture spéciale, son sol à part, etc., ont obligé la forme — qui autrement, en soi, serait commune — à s'en accommoder (*materia quantitate signata*).

Un changement *physique* (qui n'altère pas l'espèce) modifie l'état de l'être en déterminant autrement sa quantité (ordo partium) ; au contraire, un changement *chimique, atteint,* toujours par l'intermédiaire de la quantité, les principes fonciers de l'être : une nouvelle forme spécifique actue la matière.

A aucun moment, les phénomènes ne surgissent du néant pour s'évanouir dans le néant, sans lien, comme des météores évanescents. Dans le changement substantiel ou de nature, la matière fait le pont en quelque sorte, et la détermination nouvelle est corrélative à la disparition de l'ancienne. Dans le changement accidentel, c'est toute la substance qui fait la continuité entre les deux états. Quand la pierre lancée quitte ma main, c'est qu'elle a reçu une inclination qui fait sa vitesse et sa direction et les assiste, si je puis dire, jusqu'à ce que d'autres influences : pesanteur, résistance de l'air, etc., la contrebalancent.

Si notre intellignece ne comprend pas clairement le lien qui unit ces faits, du moins elle saisit clairement en chacun d'eux une impossibilité à naître de rien, et le raisonnement expérimental nous indique les véritables antécédents. Puisque l'ordre et la pensée sont consubstantiels à la nature, nous sommes assurés que dans les mêmes circonstances, les mêmes causes manifesteront les mêmes propriétés. Quel est le savant qui expliquerait une anomalie par un caprice des phénomènes ? L'imperfection de nos instruments de mesure et l'entrecroisement des causes — qui jamais ne se déroulent sur une seule ligne — rendent compte de certaines variations ; il est inutile de recourir à du « fortuitisme » au sein des choses. Des instruments plus précis ont permis de fixer plus approximativement la

vitesse du son dans l'air sec à zéro. Malgré la pesanteur, la plante fait monter la sève ; à la Réunion, nos pêchers à feuilles caduques prennent un feuillage subpersistant ; et l'été prolongé de cette année a permis aux lilas de fleurir deux fois : toutes ces variations ont des raisons.

En psychologie, nous opposons le moi qui perdure à ses états qui changent, mais non pas comme un noyau immuable autrement recouvert. Sans le moi-substance, chaque état de conscience équivaudrait à une génération spontanée suivie d'une annihilation. Comment pourrions-nous éprouver le sentiment de durer ? comment nous souvenir ? comment comparer et juger ? La synthèse mentale qui perpétuellement se défait et se refait obéit à une direction stable continue. Toute proportion gardée, il en est de même dans tout l'univers : chaque être a son « caractère ».

Ainsi les théories scolastiques concilient « l'un » et « l'autre », le permanent et le changement ; l'intelligence déroutée retrouve sa sécurité : c'est une grande force de savoir que l'on communie à l'ordre éternel. Descartes eût été fort étonné d'une parole de Pasteur, à laquelle il convient de renvoyer encore ses disciples : « Je plains les gens qui n'ont que des idées claires. » (Citée par M. Meyerson, II, p. 299).

O. Habert.

COMPTES RENDUS

R. Guénon. — *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* — Un vol. in-8° de 346 pages. M. Rivière, Paris, 1921.

Cet ouvrage est extrêmement différent, sous tous rapports, de ceux où sont d'ordinaire traitées des questions du même ordre : il en diffère tout d'abord en ce qu'il n'est point un ouvrage d'érudition, s'adressant uniquement à quelques spécialistes ; l'auteur prend soin de préciser, dès les premières pages, que le point de vue auquel il entend se placer est tout autre et que ce qui l'intéresse essentiellement, c'est la compréhension des idées et des doctrines. Or cette compréhension, d'après lui, a toujours fait défaut aux orientalistes parce qu'ils n'ont pas su se mettre dans les conditions intellectuelles voulues pour l'acquérir : ou ils ne sont que de simples érudits, historiens ou philologues, ou ils ont dénaturé les doctrines orientales en s'efforçant de les faire entrer dans les cadres de la pensée occidentale et en les interprétant conformément à leur propre mentalité. Les méthodes habituelles, et tout spécialement la « méthode historique », sont sévèrement critiquées chaque fois que l'occasion s'en présente, et un autre reproche est encore adressé aux orientalistes : c'est, lorsqu'ils étudient des civilisations, qui existent encore actuellement, d'avoir toujours négligé de s'informer directement auprès de leurs représentants autorisés. C'est au contraire sur la connaissance directe de l'intellectualité orientale que l'auteur déclare vouloir se baser exclusivement ; on comprend donc sans peine que, dans ces conditions, la façon dont il présente les doctrines hindoues soit toute nouvelle pour nous et entièrement différente de tout ce qui en a été dit jusqu'ici par des écrivains européens.

La première partie du livre est consacrée à des « considérations préliminaires » relatives à la divergence de l'Orient et de l'Occident, qui aurait été en s'accentuant depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, mais surtout à partir de la Renaissance ; au « préjugé classique », conséquence d'une culture exclusivement gréco-latine, qui rend la plupart des Occidentaux incapables de comprendre l'Orient et leur fait prendre une civilisation particulière pour « la civilisation » au sens absolu, chose qui n'a jamais existé ; aux emprunts que la pensée grecque a dû faire à l'Orient, tout en restant toujours inférieure à celui-ci dans le domaine de l'intellectualité pure ; à la vanité des questions de chronologie au regard du point de vue doctrinal ; enfin, aux difficultés provenant de la différence essentielle qui existe entre les modes de la pensée orientale et ceux de la pensée occidentale, et qui rend impossible toute traduction littérale, puisque, là où il n'y a pas équivalence d'idées, il ne saurait y avoir non plus équivalence de termes.

Dans la seconde partie, il s'agit des « modes généraux de la pensée orientale » : l'Orient y est divisé en trois grandes zones, auxquelles correspondent, sauf quelques réserves, trois civilisations principales, musulmane, hindoue et chinoise. Chacune de ces civilisations possède un principe d'unité différent, mais toujours strictement traditionnel, tandis que la civilisation occidentale n'aurait plus de véritable principe depuis l'époque où fut brisée l'unité fondamentale de la « Chrétienté » médiévale et où commencèrent à se constituer les « nationalités » modernes. La civilisation chinoise est essentiellement basée sur l'unité de race, et elle est d'ailleurs la seule qui présente ce caractère ; les autres embrassent des peuples de races diverses, mais leur unité n'en est pas moins profonde, car elle repose sur une tradition à laquelle tout se rattache, depuis les spéculations intellectuelles jusqu'aux institutions sociales : tradition religieuse chez les Musulmans, tradition purement métaphysique chez les Hindous. Dans tout l'Orient, la tradition, quelle que soit la forme qu'elle revêt, s'identifie au fond avec la civilisation tout entière ; aussi nul ne peut-il songer à s'en affranchir, et une des causes principales du mépris que les Orientaux ont généralement pour les Occidentaux, c'est que ceux-ci leur apparaissent trop souvent comme dépourvus de toute attache traditionnelle. En Occident, il n'y a que la religion qui ait conservé un caractère traditionnel, mais il ne faudrait pas en conclure que tradition et religion sont par-

tout identiques ; à ce propos, l'auteur s'efforce de préciser ce qu'il faut entendre par religion : il écarte différentes définitions, notamment celles qui ont été formulées par l'« école sociologique », et il considère toute religion proprement dite, comme constituée essentiellement par la réunion de trois éléments, un dogme, une morale et un culte, de telle sorte que, là où l'un quelconque de ces éléments fait défaut, on ne peut plus dire que l'on ait vraiment affaire à une religion ; dans presque tout l'Orient, et spécialement dans l'Inde, c'est l'élément moral et sentimental qui est absent. A la différence du point de vue religieux, le point de vue métaphysique est exclusivement intellectuel ; la métaphysique est proprement « la connaissance de l'universel », d'où il résulte qu'elle doit être, « dans son essence même, absolument illimitée », et qu'elle se distingue profondément de la connaissance scientifique, qui a toujours pour objet les choses individuelles sous un aspect ou sous un autre. D'autre part, le point de vue métaphysique, étant immuable parce qu'il est supérieur à toutes les contingences, « est la négation même des idées d'évolution et de progrès », idées toutes modernes et occidentales ; de plus, il « exclut nécessairement toute conception d'un caractère hypothétique » et « implique la certitude absolue comme caractère intrinsèque », parce que les vérités métaphysiques sont atteintes d'une façon immédiate par l' « intuition intellectuelle », faculté supérieure à la raison discursive par laquelle se constitue seulement la connaissance scientifique. Ces caractères se retrouvent dans toutes les doctrines traditionnelles de l'Orient, mais la doctrine aristotélicienne et scolastique est, aux yeux de l'auteur, la seule en Occident qui ait une portée véritablement métaphysique, bien qu'il la regarde comme encore incomplète à cet égard. Ensuite viennent des considérations qui ont pour but de marquer plus nettement la distinction de la métaphysique et de la théologie, puis de cette même métaphysique, et de tout ce qu'on a l'habitude en Occident, et surtout chez les modernes, de réunir sous le nom de philosophie ; la métaphysique vraie « ne se laisse enfermer dans aucune formule » et « échappe à toute systématisation », elle est « sans aucun rapport avec toutes les conceptions telles que l'idéalisme, le panthéisme, le spiritualisme, le matérialisme », qui ne sont que de la « pseudo-métaphysique » et « qui portent précisément le caractère systématique de la pensée philosophique occidentale ». Les conceptions métaphysiques dépassent toute expression pos-

sible, et plus l'expression est étroitement limitée, plus elle est inadéquate ; c'est pourquoi la pensée orientale fait un fréquent usage du symbolisme, qui est « le support le mieux approprié pour des possibilités de conception que les mots ne sauraient permettre d'atteindre », et qui est ainsi, en quelque sorte, « le langage métaphysique par excellence ». D'ailleurs, ce symbolisme, chez les Orientaux, est toujours exempt de tout anthropomorphisme, et il n'y a jamais eu là aucune dégénérescence comparable au polythéisme gréco-romain ; ce que les Occidentaux appellent « mythes » et « idoles », ce sont des symboles dont ils ne comprennent pas le sens. D'un autre côté, la distinction de l' « ésotérisme » et de l' « exotérisme », dont certains ont abusé, n'est pas généralement applicable : elle existe bien réellement dans l'Islamisme, mais, en ce qui concerne l'Inde, on ne peut parler que d'un « ésotérisme naturel », constitué par ce que toute doctrine métaphysique renferme d'inexprimable, donc d'incommunicable, et aussi par l'inégale compréhension que détermine l'étendue des « possibilités intellectuelles » de chacun, car « tous peuvent être admis à recevoir l'enseignement à tous ses degrés, sous la seule réserve d'être intellectuellement qualifiés pour en retirer un bénéfice effectif ». Et ce bénéfice effectif, ce n'est pas une connaissance simplement théorique, car il y a une « réalisation métaphysique », dont la théorie n'est que la préparation indispensable ; la nature de cette « réalisation » n'est pas entièrement expliquée ici, mais il semble qu'elle dérive du principe, posé aussi par Aristote, de « l'identification par la connaissance », et elle doit être distinguée de la « réalisation mystique », la seule qui soit connue des Occidentaux.

C'est dans la troisième partie que sont abordées spécialement les « doctrines hindoues » ; et il s'agit tout d'abord de déterminer la signification précise du mot « hindou », qui n'est nullement synonyme d' « indien », comme on le croit souvent à tort : « sont hindous tous ceux qui adhèrent à une même tradition », à l'exclusion de ceux qui ne participent pas à cette tradition, comme les Bouddhistes, par exemple. Les écrits fondamentaux de la tradition hindoue portent, dans leur ensemble, le nom de « Vêda », dont la racine a le sens de « connaissance » par excellence ; la question de la date à laquelle remontent ces écrits paraît insoluble, mais elle est sans importance réelle, parce qu'il a dû y avoir une période antécédente de transmission orale d'une longueur indéterminée, et aussi parce que,

« à l'origine, il faut toujours recourir à une inspiration directe », en raison de laquelle cette origine est dite « non-humaine », c'est pourquoi les Hindous parlent de la « perpétuité du Vêda », mais « la difficulté est peut-être de faire accepter par les Occidentaux une théorie de l'inspiration, et surtout de leur faire comprendre que cette théorie ne doit être ni mystique, ni psychologique, qu'elle doit être purement métaphysique ». Suivent des considérations sur ce que sont l' « orthodoxie » et l' « hétérodoxie » au point de vue d'une tradition d'ordre métaphysique, puis une digression à propos du Bouddhisme, dont l'importance aurait été grandement exagérée par les orientalistes, parce que, n'étant qu' « une déviation et une anomalie » au point de vue oriental, il se rapproche des conceptions occidentales dans une certaine mesure, quoiqu'il ne faille pourtant pas pousser trop loin l'assimilation ; le Bouddhisme a, d'ailleurs, été depuis longtemps, éliminé de l'Inde et, dans les autres contrées où il s'est répandu, il s'est modifié jusqu'à en devenir méconnaissable. Nous revenons ensuite aux conceptions proprement hindoues, avec une étude de la notion de « dharma », une de celles qui n'ont point d'équivalent en Occident : c'est « la nature essentielle d'un être, comprenant tout l'ensemble de ses qualités ou propriétés caractéristiques, et déterminant, par les tendances ou les dispositions qu'elle implique, la façon dont cet être se comporte, soit en totalité, soit par rapport à chaque circonstance particulière » ; c'est aussi, dans l'ordre universel, « la conformité à la nature essentielle des êtres, réalisée dans la constitution hiérarchiquement ordonnée de leur ensemble », et « l'équilibre fondamental, l'harmonie intégrale résultant de cette hérarchisation ». C'est par là qu'on doit entendre le sens qu'il faut attribuer à la « loi de Manu », en ayant soin de remarquer que le nom de « Manu » ne désigne point un personnage, mais bien un principe, que l'on pourrait définir comme « intelligence cosmique » ou « pensée réfléchie de l'ordre universel ». A cette « loi de Manu » se rattache l'institution des castes, totalement incomprise de la généralité des Européens : la caste, identique en principe à l' « essence individuelle », est « une fonction sociale déterminée par la nature propre de chaque être humain » ; et l'organisation sociale doit normalement traduire la correspondance analogique qui existe entre l'ordre cosmique et l'ordre humain ; mais ces considérations sont complètement étrangères aux sociétés occidentales modernes, « dont la constitution man-

que de principe et ne repose sur aucune hiérarchie ».

Laissant ensuite de côté les institutions sociales, qui ne représentent qu'une application secondaire de la doctrine traditionnelle, l'auteur expose la distinction de « Brahma », le « Principe impersonnel et absolument universel », et d' « Ishwara », la « personnalité divine », qui en est « une détermination ou une spécification » par rapport à la « manifestation universelle », et qui est envisagée sous une multiplicité d'aspects ou d'attributs, chacun pouvant d'ailleurs s'attacher de préférence, comme « support de méditation », à ceux d'entre ces aspects qui sont le plus en conformité avec ses dispositions personnelles ; de là, notamment, la distinction du Shivaïsme et du Vishnuïsme. Cela permet de comprendre, en même temps, « la coexistence, dans l'unité essentielle d'une même doctrine traditionnelle, d'une multiplicité de points de vue qui n'affecte en rien cette unité », ces points de vue étant tous contenus, « en principe et synthétiquement », dans la doctrine elle-même. Après une vue d'ensemble des connaissances d'ordres divers qui, dans l'Inde, possèdent une base traditionnelle, vient une étude des six « darshanas », qui ne sont point des « systèmes philosophiques » se faisant concurrence les uns aux autres, comme se l'imaginent les orientalistes, mais des « points de vue » (c'est le sens exact du mot sanscrit) qui se complètent et s'enchaînent, et que leurs différences mêmes empêchent d'entrer en conflit, du moins tant qu'ils demeurent strictement orthodoxes. Le « Nyâya » est la logique, mais cette logique, tout en présentant des rapports assez remarquables avec celle d'Aristote, procède cependant d'une conception qui, au fond, n'est pas absolument identique à celle que l'Occident a héritée des Grecs. Le « Vaishêshika », constitué par la « connaissance des choses individuelles comme telles », est en somme la cosmologie ; la théorie atomiste, bien qu'ayant pris naissance dans une école cosmologique hindoue, n'est qu'une conception hétérodoxe, qui n'est nullement essentielle à ce « darshana ». Le « Sânkhya » est encore une connaissance de la nature, mais une connaissance synthétique et non plus analytique comme la précédente, et intermédiaire en quelque sorte entre la cosmologie proprement dite et la métaphysique. Le « Yoga », dont le nom signifie « union », désigne par extension l'étude des moyens de parvenir à cette « union », qui n'est autre chose que la « réalisation métaphysique » dont il a déjà été question. La « Mîmânsâ » est une « réflexion profon-

de » sur le sens du « Vêda » et les conséquences qui y sont impliquées ; elle traite un grand nombre de questions de jurisprudence, et elle a des liens étroits avec plusieurs sciences traditionnelles auxiliaires. Enfin, le « Vêdânta », qui veut dire « fin du Vêda », est la métaphysique pure, couronnement de tout le reste ; l'auteur explique ce qu'est la « doctrine de la non-dualité », qu'il est absurde de confondre avec le « panthéisme », car, « si le monde ne se distingue de « Brahma » qu'en mode illusoire », par contre « Brahma » est absolument distinct du monde, « puisqu'on ne peut lui appliquer aucun des attributs déterminatifs qui conviennent au monde, la manifestation universelle tout entière étant rigoureusement nulle au regard de son infinité », et cette « irréciprocité de relation » entraîne la condamnation formelle de tout « immanentisme ». Cette partie se termine par des observations sur les caractères et les modalités de l' « enseignement traditionnel », qui sont, à plus d'un égard, « en antithèse absolue des méthodes occidentales ».

Dans une quatrième et dernière partie, il est plus spécialement question des « interprétations occidentales », toutes insuffisantes, et quelques-unes absurdes. L'auteur précise encore sa position à l'égard de l' « orientalisme officiel », dont l'étroitesse de vues lui paraît néfaste, sans qu'il entende d'ailleurs contester la bonne foi de ses représentants ; il s'attaque surtout à l'influence allemande, qui a contribué plus que tout autre facteur à dénaturer l'interprétation des doctrines orientales, allant jusqu'à prêter aux Hindous, par exemple, des idées qui sont tout simplement celles de Schopenhauer. A ce propos, il consacre un chapitre à la « science des religions », qu'il se refuse à prendre au sérieux et qu'il dénonce comme « un vulgaire instrument de polémique entre les mains de gens dont l'intention véritable est de s'en servir contre la religion », et, plus généralement, contre tout ce qui présente un caractère traditionnel ; là, comme à bien d'autres reprises au cours de l'ouvrage, il s'élève contre les tendances de la mentalité protestante et contre l'esprit « évolutionniste ». Il parle ensuite du « théosophisme », et, par les articles qu'il a publiés ici même sur ce sujet, on peut se douter de la sévérité avec laquelle il l'apprécie, sévérité beaucoup plus grande encore que celle dont il fait preuve à l'égard de l' « orientalisme officiel », car il estime que, vis-à-vis des chefs d'une telle entreprise « de charlatanisme et de fantasmagorie », on ne doit garder aucun ménagement ; il en

est d'ailleurs de même pour ce qu'il appelle le « Vêdânta occidentalisé », c'est-à-dire pour divers mouvements d'inspiration plus ou moins nettement protestante, qui ont déformé sciemment la doctrine hindoue du « Vêdânta », sous prétexte de l'adapter à la compréhension occidentale.

La conclusion est destinée à faire ressortir les avantages qui peuvent résulter d'une étude sérieuse et approfondie des doctrines orientales, surtout sous le rapport de la préparation, à échéance plus ou moins lointaine, d'un « rapprochement intellectuel entre l'Orient et l'Occident ». L'auteur ne pense pas, en effet, que la divergence puisse aller en s'accentuant indéfiniment, et il envisage comme possibles diverses circonstances dans lesquelles la civilisation occidentale actuelle pourrait venir à sombrer ; il faudrait, en prévision de tels événements, arriver à constituer une élite intellectuelle qui, appuyée d'ailleurs par les représentants autorisés des civilisations orientales, pourrait agir de façon à amener, au moment voulu, un changement de direction dans le développement de l'Occident ; ce serait le seul moyen, pour celui-ci, d'éviter d'être absorbé purement et simplement, voire même de retourner à la pire barbarie. Ces considérations sont développées avec beaucoup de prudence et indiquées comme de simples possibilités ; mais il est un point qui est exprimé avec une netteté particulière, c'est que la transformation dont il s'agit a pour condition fondamentale « le retour à une civilisation traditionnelle, dans ses principes et dans tout l'ensemble de ses institutions » (et le moyen âge est désigné comme nous offrant l'exemple d'un développement traditionnel proprement occidental), et que « ce retour à la tradition se présente comme le plus essentiel des buts que l'élite intellectuelle devrait assigner à son activité ». Il faudrait d'ailleurs, pour commencer, s'en tenir au point de vue purement intellectuel, c'est-à-dire métaphysique, parce que c'est de là que tout le reste doit tirer son principe ; et, les travaux des orientalistes ne pouvant être ici d'aucun secours, on nous annonce une série d'études métaphysiques destinées à préciser et à développer certains points à cette intention, soit en exposant directement quelques aspects des doctrines orientales, soit en adaptant ces mêmes doctrines, lorsqu'il y aura lieu, de façon à les rendre plus aisément intelligibles.

Cette interprétation des doctrines hindoues est-elle exacte ? Nous manquons de compétence pour en décider.

Que faut-il penser des doctrines présentées, ou si l'on préfère, des idées de M. Guénon, la source de ses idées étant purement orientale ? On est fort embarrassé. Prenons un exemple. D'un côté, on a une forte impression de tendances panthéistiques ; le monde « n'est pas distinct de « Brahma », ou, du moins, ne s'en distingue qu'en mode illusoire ». D'autre part, M. Guénon rejette le panthéisme ; « Brahma est absolument distinct du monde ». M. Guénon voit dans cette cette irréciprocité de relation la condamnation formelle du panthéisme, qu'il regarde d'ailleurs comme « nettement anti-métaphysique » et comme une conception purement occidentale. Un musulman avait d'abord accepté la dénomination de « panthéisme islamique » pour désigner la doctrine de l' « Identité suprême » ; mais, dès qu'on lui eut expliqué le sens donné par Spinoza au panthéisme, il repoussa avec horreur une semblable appellation. Nous pourrions relever un certain nombre d'idées qui nous paraissent étranges ou fausses. Il est dit que l'être n'est pas le plus universel de tous les principes ; que la métaphysique dépasse les conceptions abstraites, constitue le domaine de l'intuition intellectuelle et réalise l'union à la divinité ; que le point de vue religieux suppose une dégradation de la métaphysique, qui est toute intellectuelle ; que la morale philosophique ne vaut pas mieux que la philosophie, qu'il distingue de la métaphysique ; et que la seule morale est la morale religieuse... Mais M. Guénon me répondrait sans doute que je suis un Occidental, un Européen, et que je ne comprends rien à l'Orient.

E. P.

Rabaud Et. — *Eléments de Biologie générale.* — XI, 444 pages, 51 fig. Paris, Alcan, 1920.

Voici un livre d'une terrible logique. L'auteur, dans sa Préface, se dit forcé de suivre la thèse du *Déterminisme universel* (Une seule loi causale, pour le monde, et toute physico-chimique, puisque les vivants n'ont poussé qu'après, sur ce terreau), « sans hésitation, sans se demander où elle le mène » (p. XI). Elle mène à refuser l'initiative intelligente aux organismes (fin du Chap. VII) et enfin à l'Homme lui-même. Page 432 : « Il faut retenir l'idée fondamentale qui se dégage (de l'analyse expérimentale) et concevoir que les mœurs des êtres vivants proviennent, exclusivement, de l'interaction avec le milieu, ce terme

étant pris dans son sens le plus large. Elles dépendent, par conséquent, de la constitution physico-chimique de ces êtres : or cette constitution est issue de cette même interaction, en fonction de laquelle elle se transforme sans cesse. Aucun élément étranger n'entre en ligne de compte, *aucun principe qui ne fasse partie intégrante du milieu physico-chimique.* Tout ce qui précède conduit directement à cette affirmation et la légitime. Naturellement elle s'applique à tous les êtres vivants et ne souffre aucune exception. *Elle s'applique, en conséquence, à l'Homme lui-même et s'y applique sans restriction...* Mais. pour l'Homme..., les mœurs sont-elles tout, et à côté d'elles ne faudrait-il pas placer *la morale ?...* La morale dépendrait de l'un de ces *principes supérieurs* auxquels je viens de faire allusion... » Eh ! bien non : sentiment pur ; observation mal conduite, se dit M. Rabaud. — Et ceci, page 319 : « Si les mouvements et déplacements des organismes ne résultaient point de stimulations permanentes venant du milieu (interagissant avec un organisme spontanément issu jadis du milieu, et peu à peu transformé en fonction, exclusivement, de son propre état physico-chimique à un moment donné et de ce qu'est le milieu au même instant), force serait de concevoir l'existence de stimulants internes, *indépendants de l'être et le dirigeant.* » Or ces « *principes supérieurs* », on l'a vu page 432, il n'ent faut pas...

Voilà la thèse. Pourquoi s'y tenir : puisqu'elle nous décapite ?

1° Parce qu'on a mis le monisme de la loi cosmique dans les prémisses : cartésianisme scientifique ; 2° Parce que l'on n'admet pas le correctif cartésien : le principe pensant s'introduisant aussitôt et finissant par devenir plus ou moins explicitement âme-pilote, au fur et à mesure que les philosophes cartésiens s'aperçoivent que la Loi physiquement causale, à elle seule, *n'engendre pas, ne spécifie pas, ne différencie pas, ne régit pas l'évolution.* (L'auteur, lui, ne s'en aperçoit point : fidèle qu'il est à la Logique du Déterminisme universel).

Or l'étude du terreau infravital montre aujourd'hui que le monisme de la loi physique ne s'y applique pas. — A) Grains primordiaux à force propre. Nous avons cité l'opinion de Langevin ; voici celle d'Einstein : « Dans l'étude théorique des électrons on se heurte à la difficulté que l'Electrodynamique ne peut rendre compte de leur nature. En effet, puisque des masses électriques de même nom se repoussent, les masses négatives constituant un électron

devraient se séparer sous l'influence de leur action réciproque s'il n'existait d'autres forces (individualisatrices, donc, de l'électron), dont la nature nous est encore inconnue. » (La Théorie de la Relativité, etc... Gauthier-Villars, 1921). — B) Atomes, physiquement inexplicables.

Et, pour ce qui a trait à la Biologie, tous nos efforts tendent à prouver que le vivant individuel, corps et psychisme, sarcode et esprit, a sa loi d'être, spécifique. Nous ne voulons pas plus que M. Rabaud de l'âme-pilote. Le vivant a son activité intime, *son idée sourde, montant peu à peu jusqu'à la* CONSCIENCE et au CONTRÔLE. Nous ne tenons nullement ce qui est réflexe pour mécanique. Mettant l'idée infraconsciente dès l'œuf, nous ne sommes point surpris de rencontrer, chez l'adulte, les inventions du *Pison argentatum*, de l'*Apion cyanescens*, de la Pie (p. 330 et suiv.). Nous apparentons, nous aussi, l'instinct et l'intelligence : mais, voyant dans l'instinct une initiative organique, nous n'estimons pas que ce qu'il peut y avoir d'instinctif dans les actes gêne la conscience, le contrôle, pour s'y introduire en temps et lieu. La Pie de M. Rabaud, et celle de M. Joannis (p. 335), en admettant que l'instinct leur ait fourni la méthode commune du larcin, ont tiré la queue du chat, puis bondi, saisi la viande, *au bon moment*: choisi, voulu par elles, après sensations spécifiques, interprétées.

Ainsi nous tenons-nous comme dégagés de l'étreinte du déterminisme universel... On invoque l'induction prudente, l'intuition rationnelle, pour suivre la voie qu'il nous ouvre : mais le monisme de la Loi causale ne nous procurerait ni intuition, ni raison ; pas même un corps qui soit à nous, un corps sensible, et nulle Morphologie précise. Il doit donc être temps de s'apercevoir que les prémisses du cartésianisme scientifique étaient purement arbitraires, *a priori*, et qu'elles sont fausses.

P. VIGNON.

Georges Sorel. — *De l'Utilité du Pragmatisme.* — Un vol. in-16 de 471 pages. Paris, Marcel Rivière, 1921.

Il est extrêmement difficile de donner une idée du contenu de cet ouvrage qui, comme les précédents du même auteur, n'est pas composé et dont le ton n'a pas la sérénité qui convient à une œuvre philosophique. Cependant, c'est un livre subtil et suggestif, qui mérite une lecture attentive (on ne le comprend pas toujours à la première lecture, ni même à la seconde) et qui contient des remarques

intéressantes, souvent rejetées dans les notes. M. G. Sorel fait penser, d'une manière sporadique ; mais sa pensée personnelle n'est pas toujours juste : s'il réussit à nous convaincre de l'utilité du pragmatisme, il ne nous démontre pas sa vérité, ce qui est le point en litige.

L'auteur s'inspire de W. James, mais plutôt de son esprit que de sa philosophie, qui est obscure et peu cohérente. Le pragmatisme, dit-il, doit être appris pragmatiquement ; aussi M. Sorel veut-il nous familiariser avec la manière pragmatique de diriger notre intelligence, en traitant, suivant l'idée du pragmatisme, des problèmes dont l'importance est reconnue par tout le monde. Il aime à répéter l'aphorisme de Vico que l'homme ne comprend vraiment que ce qu'il a fait, et qu'il ne peut avoir la science de ce qu'il n'a pas fait : l'usage serait donc la forme supérieure de la connaissance. C'est pourquoi l'homme comprend si bien les mathématiques et les machines qu'il a créées, tandis que la nature est rebelle à ses investigations. M. Sorel oppose (et je crois bien que c'est la thèse cardinale de son livre, d'ailleurs imparfaitement élucidée) la *nature artificielle* des physiciens et des producteurs à la *nature naturelle* qui est rebelle aux lois mathématiques. Il compare ingénieusement le rôle des modèles de Maxwell dans l'établissement des théories de la physique moderne au rôle des appareils utilisés dans les recherches expérimentales : « Les modèles *maxwelliens*, dit-il, sont des outils intellectuels destinés à faciliter des démarches mathématiques ; ils sont tout à fait comparables aux outils manuels dont on se sert pour les découvertes expérimentales dans les laboratoires ; les uns et les autres doivent être jugés pragmatiquement, d'après l'utilité qu'ils sont susceptibles d'avoir, comme moyens de saisir avec force certains aspects intéressants des phénomènes » (p. 303). Bref, toute notre science dérive de l'outillage, au sens général du mot : de là sa force et sa faiblesse, sa force productrice et sa faiblesse métaphysique.

Après le chapitre sur *l'expérience dans la physique moderne* (Ch. IV), le plus intéressant, à mon avis, est celui qui est intitulé *Observations sur la Science grecque* (Ch. III). M. Sorel y montre que la géométrie grecque, loin d'être le produit de la raison raisonnante, n'a pu se constituer que grâce au concours de nombreux accidents historiques : la doctrine euclidienne a sa source dans la réflexion sur les arts usuels, tels la taille des pierres dures (polyèdres réguliers) et la pratique des potiers, mais surtout l'architec-

ture et les constructions navales, tandis que les rêveries de l'arithmétique pythagoricienne lui ont été funestes. D'autre part, la géométrie a été frappée de stérilité le jour où on ne lui a plus demandé que des satisfactions purement intellectuelles : avec Archimède disparaissent les dernières influences du pragmatisme dans l'histoire de la science grecque. Pour que la science moderne pût se constituer, il fallait attendre une révolution prodigieuse dans la technique des armes de jet. Ce n'est donc pas un simple accident historique qui a empêché les Grecs d'arriver aux doctrines newtoniennes. Le progrès de la science est sous la dépendance du progrès technique.

Dans le chapitre sur la *Genèse de la Vérité* (Ch. II), M. Sorel trace un tableau remarquable de la science contemporaine (p. 123 à 127). Il compare la *Cité savante* du XIXe siècle qui travaille sans relâche à remanier ses constructions en vue de les rendre plus utiles, à la *Cité esthétique* du Moyen Age qui a produit tant de monuments admirables du XIIIe au XVe siècle, et à la *Cité morale* américaine dont la tradition est si vivace : la vérité est fille de la cité.

La *Critique de « l'Evolution créatrice »* (Ch. V), contient aussi une théorie bien curieuse sur la Vie. Comme Cournot, M. Sorel croit que les phénomènes organiques sont radicalement rebelles à l'emprise scientifique (p. 377), et il reproche à Claude Bernard sa croyance au déterminisme mathématique en biologie. L'homme peut seulement décrire, tant bien que mal, les phénomènes vitaux à l'aide d'images ; et ces images sont empruntées à l'observation sociale : « nous appliquons, en définitive, aux faits de la vie un langage façonné dans le but d'exprimer nos opinions sur des faits sociaux. »

M. Sorel a raison de défendre le sens commun, et de croire que les producteurs sont ses meilleurs défenseurs. A une époque où « de vastes territoires qui semblaient, hier encore, destinés à être désormais cultivés par l'intelligence, sont menacés d'être ravagés par de puissantes vagues de superstitions » (p. 114), il importe de développer l'instruction professionnelle et pratique. Il importe aussi de rapprocher la philosophie de la science véritable et surtout de la technologie (p. 188 et sq.). Le livre de M. Sorel contient de précieuses indications en ce sens (je ne les ai pas toutes relevées) ; mais il ne nous apporte pas cette *Philosophie de l'Industrie* à laquelle doit aboutir la réflexion moderne.

F. Mentré...

P. Angelo Zacchi. — *L'Uomo*, vol. I : *la natura.* — Un vol. in-16, 548 pages. Chez Ferrari, Rome 1921.

On a ici le deuxième volume d'une série d'ouvrages que l'auteur intitule : « Filosofia della Religione », dont le premier volume « Dio » a paru en 1916, à Vicence, le deuxième et le troisième « l'uomo », à Rome chez Ferrari en 1921, le quatrième « i rapporti del' uomo con Dio » est en préparation. Dans une philosophie de la Religion, l'étude de l'homme est nécessaire, car la connaissance de l'homme est indispensable pour pouvoir établir les fondements mêmes de la religion, puisque nos obligations et nos devoirs envers Dieu découlent de notre nature, de notre origine et de notre destinée elles-mêmes.

Le présent volume considère l'homme en lui-même, dans sa nature physique, dans son essence intime. C'est un livre de psychologie aristotélico-thomiste, écrit en vue de la diffusion de la doctrine de saint Thomas dans toutes les classes. Et pour cela l'auteur ne s'est pas contenté d'examiner superficiellement l'action, les facultés et la nature de l'âme; dans un style facile et élégant, il sait présenter et adapter à toutes les intelligences les arguments profonds et solides de la métaphysique thomiste, il fait comprendre que la doctrine du Maître est la doctrine du bon sens, de la saine raison, il confond les attaques et les objections des adversaires, car il n'ignore ni les contradicteurs modernes du thomisme ni le mouvement scientifique. Aussi le P. Zacchi examine-t-il de préférence les assertions des auteurs aujourd'hui les plus en vogue, tels que M. Bergson et W. James.

La spiritualité, la liberté, la substantialité de l'âme, vu leur importance capitale, sont traitées avec plus de soin et plus d'ampleur. Ce qui mérite une attention toute spéciale, c'est l'admirable comparaison entre l'homme et l'animal, où l'auteur fait voir que certaines actions que nous admirons chez les animaux diffèrent essentiellement des actions humaines et ne supposent nullement des facultés intellectuelles ; qu'au lieu d'élever les animaux jusqu'au niveau de l'homme, l'on ferait mieux d'empêcher l'homme de descendre jusqu'au niveau des bêtes.

Le P. Zacchi, en montrant que la philosophie scolastique, la philosophie de saint Thomas, n'est pas une philosophie vieillie, mais qu'elle est de tous les temps, la seule capable de contenter les intelligences, a donc fait œuvre vraiment utile et d'un grand intérêt actuel. Aussi souhaitons-nous

vivement que les ouvrages de l'éminent professeur du « Collège Angélique » aient une grande diffusion dans toutes les classes de la société.

J. MANGERS.

M. Casotti. — *Introduzione alla Pedagogia.* — Un vol. in-16, 103 pages. Chez Vallecchi, Florence, 1921.

Ce petit volume répond à deux questions : A quelle discipline scientifique appartient la pédagogie ? Quel est le véritable concept, quelle est la définition exacte de l'éducation ?

La pédagogie est dans son origine et dans son essence une discipline, une science philosophique. parce qu'elle suppose une vérité absolue, un bien absolu qui est la fin de toute éducation. Il suit de là que la pédagogie a des relations très intimes, 1° avec l'Ethique qui étudie la norme suprême de vivre, l'idéal vers lequel est dirigé tout le travail éducatif ; 2° avec la Psychologie dont elle est comme une partie ; 3° avec la Sociologie, soit parce que les institutions sociales constituent le principal moyen d'éducation, soit parce que le bien de la société est un des buts de l'éducation.

Qui définirait l'éducation par action spirituelle ou intellectuelle entre le maître et l'élève, regardés comme deux êtres distincts, n'en aurait pas une idée élevée, mais toute empirique. Il faut regarder le maître et l'élève comme ne faisant qu'un, ou plutôt comme deux moments idéaux d'un seul et même « processus » ou développement, le devenir et l'être ; car le maître n'est qu'une forme plus élevée de la conscience de l'élève, c'est le modèle que celui-ci doit imiter, le but vers lequel il doit tendre, la valeur qu'il doit réaliser. C'est pourquoi l'éducation doit se définir par *l'autoéducation*, et non par l'*hétéroéducation*.

Tout cela est fort beau, fort idéal, mais l'auteur exagère et ne tient pas assez compte de l'individualité humaine. Il est vrai qu'il ne le peut pas, car c'est un adhérent de la philosophie idéaliste ; pour lui, le but de l'éducation, c'est le développement de la liberté, c'est se sentir *un* avec la réalité, avec la vie, avec l'histoire qui reflètent le « moi » rendu puissant et agrandi jusqu'à l'infini.

J. MANGERS.

CHRONIQUE. — A la demande d'un grand nombre de concurrents du concours philosophique organisé par *L'Œuvre Morale de Compensation*, les délais pour la remise des manuscrits sont prolongés et reportés du 1er décembre 1921, date primitivement fixée, au 1er mars 1922.

Rappelons que ce concours, qui peut intéresser nombre de nos lecteurs, est doté de *onze mille* francs de prix en espèces, dont un premier prix de *cinq mille* francs, deux seconds prix de *deux mille* francs chacun, et quatre prix de *cinq cents* francs.

Les concurrents ont trois questions à résoudre. Ceux de nos lecteurs que pourrait intéresser la mise au point d'une nouvelle doctrine philosophique basée, dans le domaine moral, sur la « Loi de Compensation », n'ont qu'à adresser, 18, rue d'Aumale, à M. de Montbressac, une demande de renseignements à laquelle il sera aussitôt répondu. Il leur sera adressé en même temps une brochure explicative et un programme imprimé du concours.

Livres déposés au Bureau de la Revue

Gustave BELOT. — *Etudes de morale positive.* — In-8° de XX-290 p., 2e édit. Paris, Alcan, 1921.

Charles RICHET et Charles RICHET fils. — *Traité de Physiologie Médico-Chirurgicale.* — 2 vol. in-8°, 1452 p., avec 141 figures. Paris, Alcan, 1921.

BOUGLE, BREHIER, DELACROIX, et PARODI. — *Du sage antique au citoyen moderne.* — 1 vol. in-18. Paris, Armand Colin, 1921.

Pierre GUILLOUX. — *L'âme de saint Augustin.* — 1 vol. in-12, 385 p. Paris, de Gigord, 1921.

J. LEMAIRE . — *Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs*, brochure de 53 p. — *Notes sur les propriétés fondamentales de la matière. L'étendue et le mouvement*, brochure de 55 p. Liége, 1921.

Firmin NICOLARDOT. — *A propos de Bergson, remarques et esquisses.* in-8°, 166 p. Paris, J. Vrin, 1921.

G. SPILLER. — *A new System of scientific Procedure*, in-8°, 441 p. London, Watts et C°, 1921.

Ludovicus WOUTERS. — *De systemate morali dissertatio*, 2e édit., broch. in-8°, 51 p. Chez l'auteur, Wittem, Hollande.

Antonio RENDA. — *La validità della religione.* — 1 vol. de 270 p. Il « Solco », casa editrice, città di Castello.

Francesco OLGIATI. — *Il divenire sociale. Il pensiero cristiano ed il problema industriale.* — 1 vol. de VIII-400 p. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero ».

Dr Sigm FREUD. — *Introduction à la Psychanalyse*, trad. de l'allemand par le Dr S. Yan Kélévitch. — 1 vol. de 484 p. Paris, Payet, 1922.

Maria PIA BORGHESE. — *Il problema del Male in Sant'Agostino (La libertà, il peccato et la grazia).* — In-8°, 133 p. Palermo, Pedone Louriel, 1921.

DANTE ALIGHIERI. — *Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante per cura della Rivista di Filosofia Neo-scolastica et della Rivista Scuola Cattolica.* — In-8° 192 p. Milano, società editrice « *Vita e Pensiero* » 1921.

Dr H.-T. HODEN VAN VELZEN. — *Force curative,* broch. in-8°, 39 p. Genève, édition Sonor, 1921.

A. LUGAN. — « *L'enseignement social de Jésus* ». I. *Les grandes directives sociales.* — 1 vol. in-12, 257 p. Paris, Procure générale, 3, rue de Mézières, 1921.

P. Angelo ZACCHI. — *L'uomo,* vol. I. *La natura,* in-8, 548 p. — Vol. II. *L'origine e i destini,* in-8°, 602 p. Roma, Francesco Ferrari, 1921.

J.-H. ROSNY aîné. — *Les sciences et le pluralisme.* — 1 vol. in-16, 217 p. Paris, Alcan, 1922.

Maurice de GASTE. — *La bêtise humaine (Sociétés inorganisées) et la Science de la vie (Sociétés organisées).* — 1 vol. in-8°, 591 p. Paris, Perche, 1922.

Jacques CHEVALIER. — *Descartes.* — 1 vol. in-8°, 362 p. Paris. Librairie Plon.

Jacques MARITAIN. — *Théonas.* — 1 vol. in-16, 202 p. (Bibliothèque française de Philosophie), Paris, nouvelle librairie nationale, 1921.

René GUENON. — *Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion,* — 1 vol. in-8°, 307 p. (Bibliothèque française de Philosophie). Paris, Nouvelle librairie nationale, 1921.

R. WARCOLLIER. — *La télépathie.* — 1 vol. in-8°, 363 p., avec figures dans le texte. Paris, Alcan, 1921.

Yves de la BRIERE. — *Les luttes présentes de l'Eglise. Cinquième série : au dénouement du grand drame, années* 1918 *et* 1919. — 1 vol. in-8°, XVI-420 p. Paris, Beauchesne, 1921.

R. P. Thomas PEGUES. — *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin,* XIVe vol. *Les Etats.* Paris, Téqui, 1921.

JOANNES LACAU. — « *De tempore* » *dissertatio philosophico-scientifico-juridica.* — In-8°,, 50 p. Turin, Mariette, 1921.

Paul DUPONT. — *La notion du temps d'après Einstein.* — 1 vol. in-12, 54 p. Paris, Alcan, 1921.

Gaston MILHAUD. — *Descartes savant.* — 1 vol. in-8°, 250 p. Paris, Alcan.

A.-D. SERTILLANGES. — *Le Vie catholique,* 2e série. — 1 vol. in-12, IV-307 p. Paris, Gabalda, 1922.

J.-H. THIRRING. — *The Ideas of Einstein's Theory. The Theory of Relativity in simple Language.* — 1 vol. in-16, 166 p., London Methuen, 1921.

Maxime VINCENT. — *La gravitation thermodynamique et ses conséquences,* 1 vol. in-12, 204 p. — *Essai sur les principes des théories physiques,* 1 vol. in-16, 276 p. Paris, Fisbacher, 1921.

Le Gérant : M. RIVIÈRE.

Imprimerie Montparnasse, 47, rue de la Gaîté, Paris.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXVIII
(Janvier-Décembre 1921)

ETHNOLOGIE

Th. Mainage : L'Histoire des Religions..... 5

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

R. Guenon : Le Théosophisme. — Histoire d'une Pseudo-religion :
Premier article..... 29
Deuxième article..... 113
Troisième article..... 250
Quatrième article..... 384
H. Getton : Sainte Catherine de Gênes et l'élément mystique de la religion :
Premier article..... 461
Second article..... 632

PSYCHOLOGIE MYSTIQUE

J. Pacheu : L'Ecole du Cœur..... 278

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

P. Vignon : Pour la Philosophie des êtres naturels (Conclusion) 44
Pour hâter la rentrée en scène de l'Idée en biologie transformiste 587

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

X. Moisant : La Bienveillance divine d'après Saint Thomas.. 345
Pedro Descoqs : La Théorie de la Matière et de la Forme et ses fondements :
Premier article..... 480
Deuxième article 603
Emile Catzeflis : Spiritualisme et Matérialisme..... 519
Jacques Chevalier : Morale et Métaphysique..... 573

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

G. Fournier : L'influence de Coleridge sur Stuart Mill dans le problème de la Nécessité et de la Liberté..... 134
P. Doncœur : Le Nominalisme d'Occam : Théories du mouvement, du temps et du lieu..... 237

ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

E. Peillaube : Inauguration de deux nouvelles chaires à la Faculté de Philosophie de l'Université Libre de Paris.... 80
F. Monnier : Le désir du bonheur et l'existence de Dieu..... 174
A. Ancel : Influence de la volonté sur l'intelligence dans l'exercice de la pensée et l'adhésion au vrai..... 308
Institut Catholique de Paris : Programme des Cours de la Faculté de Philosophie. — Cours et conférences de la *Revue de Philosophie*..... 549

ETUDES CRITIQUES

G. Voisine : Un nouveau traité de logique (fin)..... 60
A. Dies : Revue Critique d'histoire de la Philosophie Antique 152
B. Romeyer : L'idée de vérité dans Saint-Augustin..... 289
P. Vignon : La Philosophie de l'Organisme..... 303
Th. Greenwood : La méthode Pelman..... 414
H. Amiard : Une réfutation du Panthéisme..... 421
O. Habert : Un nouveau Conceptualisme..... 666

CONGRÈS

Th. Greenwood : Le Congrès de Philosophie d'Oxford :
Premier article..... 87
Deuxième article..... 198

COMPTES RENDUS

Les Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain 102
A. Farges : Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons 216
A. de Grammont Lesparre : Essai sur le Sentiment esthétique 217
C.-A. Richardon : Spiritual Pluralisme and recent Philosophy 219
W.-R. Sorley : Moral Values and the Idea of God..... 220
E. Lasbax : Le problème du Mal..... 225
E. Lasbax : La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza..... 225
Noel Halle : La guerre française et chrétienne..... 228
Defourny : Aristote et l'Education..... 326
E. Jacques-Dalcroze : Le Rythme, la Musique et l'Education.. 327
Ziehen : Lehrbuch der Logik..... 329
G. Storring : Erkenntnistheorie..... 330

H. Cohen : Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums 332
E. Rignano : Psychologie du Raisonnement 333
Giuseppe Rensi : La Filosofia dell' Autorita 334
Carpita : Educazione e religione in Maurizio Blondel 337
M. Casotti : Saggio di una concezione idealistica della storia 335
A. Gemelli : Le dottrine moderne della delinquenza 338
R. Kremer : Le Néo-Réalisme American 339
Pietro Raccuglia : Il concetto sintetico del reale e la sua evoluzione nel pensiero di Josian Royce 341
A. Guzzo : I primi scritti di Kant 342
F. Mentre : Les générations sociales 439
Les espèces et les variétés d'intelligence 446
W. Bennett : Freedom and Liberty, Proceedings of the Aritotelian Society 444
G. Séailles : La philosophie de Jules Lachelier 449
Marie T. Collins : Some modern conceptions of natural law 451
Armando Carlini : La Filosofia di G. Locke 453
E. Zeller : Compendio di storia della Filosofia Greca 454
C. Boyer : Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin 552
W.-R. Sorley : A History of English Philosophy 554
Ugo Spirito : Il pragmatismo nella filosofia contemporanea.. 557
Goldziher : Le dogme et la loi de l'Islam 563
W. Rilley : Le génie américain 558
C. Bonnegent : La théorie de la certitude dans Newman.... 559
Drake, Lovejoy, etc. : Essays in Critical Realism 561
Vernon Lee : Les mensonges vitaux 562
R. Guénon : Introduction générale à l'histoire des doctrines hindoues 683
Et. Rabaud : Eléments de Biologie générale 691
Georges Sorel : De l'utilité du pragmatisme 693
Angelo Zacchi : Li nomo 696
M. Casoti : Introduzione alla Pedagogia 697

B
2
R23
année 21

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY